

تهافت المتكلمين

د. عمار خنفر



تهافت المتكلمين


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



عنوان المصنف: تهافت المتكلمين

تأليف: د. عمار خنفر

رقم الإيداع: ٥٤٣٣/ ٢٠٢٠

الترقيم الدولي: ٧-٠٥١-٨٠٤-٩٧٧-٩٧٨

الطبعة الأولى

١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م



المملكة العربية السعودية - الرياض - شارع السويدي العام - شرق النفق

الإدارة والمبيعات جوال - ٠٠٩٦٦٥٦٧٣٣٣٤١٧ - ٠٠٩٦٦٥٦٥١١٥٠٥٨ - ٠٠٢٠١١١٦٨٩٩١٠٠ - ٠٠٢٠١٠٦٩٠٥٧٥٧٣

الإسكندرية - ١٧٥ ش طيبة سبورتنج بجوار مسجد الصديق هاتف: ٠٣/٥٤٦١٥٨٣ - جوال: ٠١١١٦٨٣٣٥٥١

القاهرة - ٦ ش المدرسة متفرع من ش البيطار - خلف الجامع الأزهر الشريف - هاتف: ٠٢/٢٥١٠٧٤٧٢

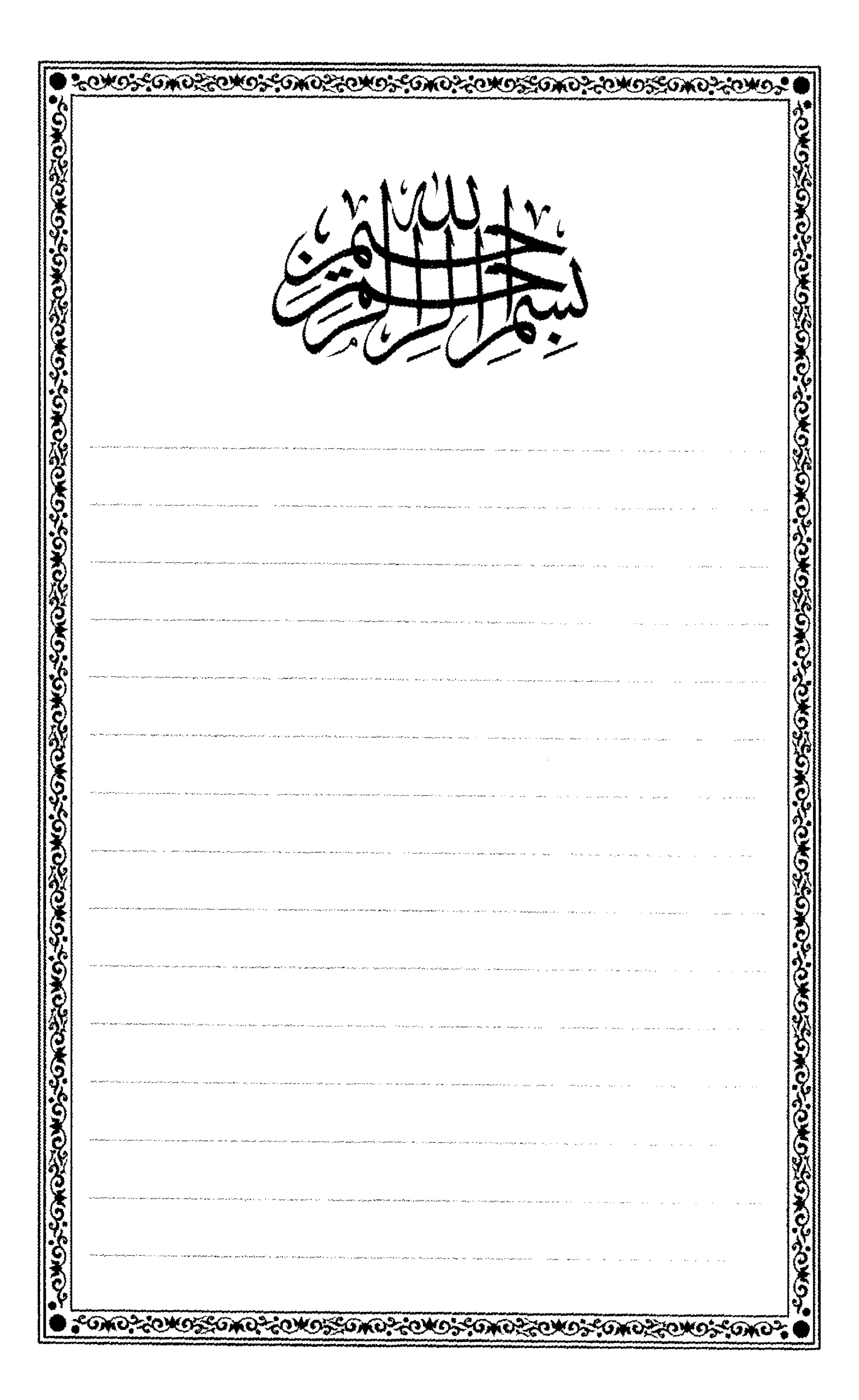
جوال: ٠١١١٦٨٣٣٥٥٠ - ٠٠٢٠١٠٦٩٠٥٧٥٧٣ - فاكس: ٠٣٤٣٨١٥٠٩

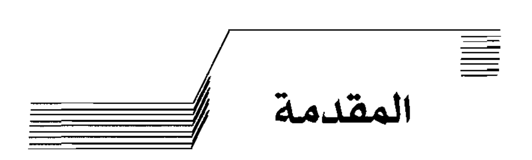
البريد الإلكتروني: d.alhijaz@gmail.com

تهافت المتكلمين

تأليف
د. عمار خنفر







المقدمة

الحمد لله رب العالمين إلٰه الأولين والآخرين. الحمد لله وليّ المهتدين وغافر ذنوب المسرفين، جليس الذاكرين وأنيس المستوحشين. وأشهد أن لا إلٰه إلا الله الوهاب ذو القوة المتين، الذي خلق السماوات والأرض ثم استوى على عرشه فوق العالمين، استواءً حقًا يليق بجلاله وإن رغمت أنوف المكذبين. وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله الهادي الأمين، وخاتم النبيين والمبعوث رحمة للعالمين. فالصلاة والسلام عليه وعلى آله وأصحابه الغر الميامين، ومن اتبع سنته واهتدى بهديه إلى يوم الدين.

وبعد، فإنني حالما أتممت هذا الكتاب قرة العيْن، تعلّق قلبي بضدين متناحريْن: فرح وترح، متنافريْن. أما الفرح فسببه ظاهر مستبين، فقد عكفنا على الكتاب بضع سنين، وبذلنا دونه مُهجة العقل والدين، وشُغِلنا به عن الصحب والبنين، ولأجله تجافينا عن المضاجع والأهلين. حتى منّ الله علينا بثمار العوائد، وأنعم علينا بالنفع ودرر الفوائد، فدانت لنا الشوارد، واستقامت لنا الموارد، واستبانت الحجج والشواهد.

وأما الترح، فلأنّا أطلنا الكلام فيما كان يكفي فيه كلمات قليلة خفيفة، تستند إلى بضع آيات كريمة وأحاديث شريفة، فتُلقي الروع في قلوب زكية، تخشع لما نزل من عند رب البرية، فتسلّم بعلوّ الله على خلقه واستوائه، بما يليق بجلاله ويستقيم مع معاني آياته. وعزاؤنا الذي أذهب الحزن عنا، ونشهد الله به علينا، أنّا ما فعلنا ذلك إلا لتخليص الدين من براثن أهواء وبدع المتكلمين.

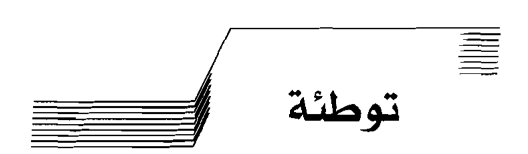
وقد ظهرت بعد القرن الأول الهجري فرق المتكلمة من الجهمية وفراخهم من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، وخاضوا في متاهات الفلسفة اليونانية، فضلّوا وأضلّوا البريّة، ولوّثوا فِطر الناس النقيّة، وأفسدوا مقاصد الدين الشرعية، بما جلبوه من فلسفات وصناعات جدلية. فما كانوا أحذق فكرًا وما كانوا أهدى سمعًا، ولا هم نصروا عقلًا ولا هم لزموا شرعًا، ولا جلبوا لأنفسهم خيرًا ولا نفعًا، فصدق فيهم قول الباري: ﴿ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾﴾.

فجاء هذا الكتاب ليبين للناس تهافت ذلك المذهب الكلامي البدعيّ، ونكشف به حقيقة منهجه الغويّ، فإن كثيرًا من الناس وقعوا في غوائله، فمنهم من غفل عن بدع المذهب وافتتن بحججه، ومنهم من حار في أمره وتاه عن الحق وسبله، ومن ورائهم معاندون للحق ومكابرون يُروّجون له ولكُتبه. وهذا الكتاب ما وضعناه إلا لأمثال أولئك ومَنْ تقمّص قميصهم في الأفكار والخواطر، حتى نُنبّه الغافل ونرشد الحائر، ونقيم الحجة على العنيد المكابر.

وقد اجتهدنا ما أمكن أن نفصح العبارة، ونوضّح ما غمض من الإشارة، حتى يكون القارئ على بصيرة من أمره ودراية. فالحمد لله الذي تمّم مطالب هذا الكتاب، ويسّر لنا في تصنيفه مبالغ الأسباب.

المؤلف

الرياض ١٤٣٥



توطئة

في الكتاب ثلاثة أبواب كبيرة. ففي **الباب الأول** منه، نستعرض بعض القضايا والأصول الكلامية التي تتعلق بمسألتنا، ونبيّن أوجه الفساد فيها، وانعكاس ذلك على سائر حُججهم وأدلتهم وأصولهم الأخرى.

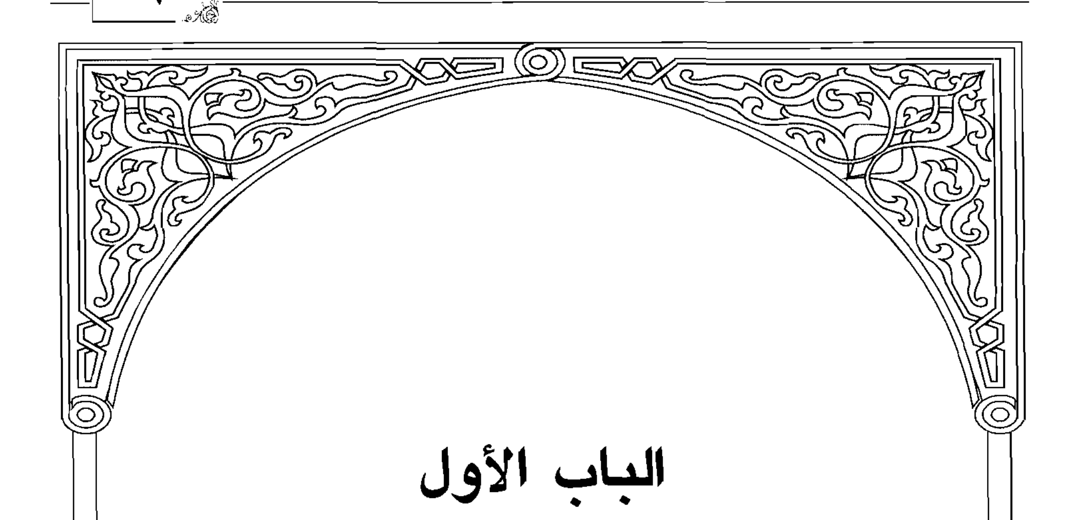
أما في **الباب الثاني**، فنتكلم عن الحجج العقلية التي تمسّك بها المتكلمة في نفي علوّ الله على خلقه. ونذكر في ذلك أشهر حججهم التي عوّلوا عليها، ونردّ على كافة تلك الحجج ونبيّن فسادها بما لا يدع للشك. ثم نذكر اختلافهم واضطرابهم في مسائل الجسمية والتركيب، وبطلان حججهم فيها. ثم نختم الباب بإيراد فصلٍ عن نقض العلم الحديث لمبانيهم وأصولهم التي نصروها وخاصموا أهلَ السُّنَّة والجماعة لأجلها.

أما **الباب الثالث**، فقد خصصناه لنقض ما يسمّى بعلم الكلام، وبطلان استنادهم على الدليل العقلي. ونعرض بعض أسرار المتكلمة في الكلام وتلاعبهم بمواطن الحجج والاستدلال، ونتعرف على زيف منهاجهم الذي زعموا فيه الاحتكام إلى العقل. ثم نبيّن تأثير الفلسفة اليونانية عليهم، ونتحدث عن أوجه التشابه والتمايز بين الفلسفة وعلم الكلام، ثم نذكر بعض مفاسد الخوض في علم الكلام.

والله من وراء القصد، وعليه التكلان، وهو الهادي إلى سبيله.

❁ ❁ ❁

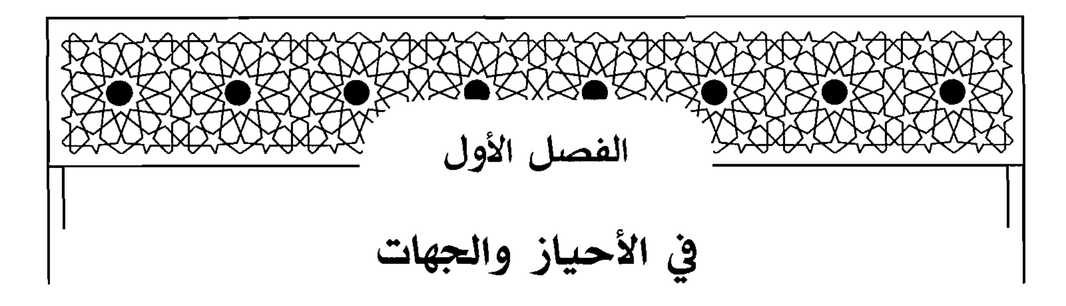




الباب الأول

عن الأصول الكلامية





الفصل الأول

في الأحياز والجهات

سنتعرض في هذا الباب لذكر بعض الأصول الكلامية التي لا غنى للمسلم عنها في فهم حجج المتكلمين. ولما كانت الغاية من هذا الكتاب إبطال حججهم العقلية في مسألة علو الله على خلقه، كان لزامًا علينا توضيح ما غمض من تلك الأصول والقواعد التي استند إليها المتكلمة، وتفصيل المبهم منها، حتى نسير مع مبانيهم في الحجاج. ونحن بذلك نرمي إلى تعلم أصولهم بغية إظهار فسادها وتهافتها، لا من باب الانتفاع بالشيء كما جرت عليه عادة المتعلمين.

وأوّل تلك المباحث التي ينبغي تعلمها ونقدها هو فيما يتعلق بالأحياز والجهات. وفي هذا المبحث سندرس ثلاث مسائل مهمة ومفصلية، وسنستوفي حقها من البحث.

المسألة الأولى: ما هو الحيّز؟ **المسألة الثانية**: هل الحيّز والجهة من الوجوديات أم العدميات؟ **المسألة الثالثة**: هل يجوز على الله التحيّز؟

أما **المسألة الأولى**، فهي عن معنى الحيّز. والذي يراد هو المعنى الاصطلاحي للفظ لا المعنى اللغوي، وهو المصطلح الذي استعمله الفلاسفة والمتكلمة. والشارع لم يذكر هذا اللفظ بذلك المعنى الذي أرادوه في المصطلح، فينبغي معرفة معناه على مبانيهم حتى يتسنّى لنا الحكم على لوازم المصطلح ومدلولاته.

فالذي ارتضاه أبو المعالي الجويني ـ أحد أئمة المتكلمين

الأشاعرة ـ في الحيّز أنه المتحيز بنفسه[١]، وأن المتحيز هو الجرم. وفائدته أنه أضاف الحيز إلى الشيء كإضافة الوجود إليه، وذلك كقولهم: «وجود الشيء هو عين ذاته».

واعتبر أبو حامد الغزالي ـ تلميذ الجويني ـ أن الحيّز يصير جهة إذا أضيف إلى شيء آخر متحيز[٢]. ويريد منه أنه يكون بمثابة جهة لذلك الآخر. والأصح أن يقول أنه يصير في جهة، إذ من المعلوم أنه لو وُجد حيز إلى جانبه لم يكن هو جهة أخرى؛ بل يكونان معًا في الجهة نفسها. والجهة بمطلقها لا معنى لها إلا على سبيل الإضافة، بينما الحيّز متعلق بذات الجسم.

أما المكان، فلم يفرّق عامة المتكلمين بين المكان والحيّز تفريقًا جوهريًّا، واعتبروا الحيز هو المكان أو تقدير المكان.

والمتحيز عند فخر الدين الرازي هو الذي يمكن أن يُشار إليه إشارة حسية بأنه هنا أو هناك. وقد قال في شأن الحيّز: «**اعلم أنّا نشاهد أن الجسم ينتقل ويتحرّك، ونعلم بالبديهة أنه ينتقل من جهة إلى أخرى، ومن جانب إلى جانب. والناس يسمّون المنتقل عنه والمنتقل إليه تارة بالحيز، وتارة بالجهة، وتارة بالمحاذاة، وتارة بالجنب، وتارة بالجانب، وتارة بالمكان، وتارة بأسماء أخرى، لا حاجة لنا إلى الاستقصاء في ذكرها**»[٣]. فالرازي نقل عمن لا يفرّق بين الجهة، والحيز، والمكان كمصطلحات فلسفية، ويعدّها كلها مصطلحات للمعنى نفسه.

ثم قال الرازي: «**وبالجملة، فمكان الشيء هو الذي يكون فيه الشيء ويفارقه بالحركة، ولا يسعه معه غيره، وتتوارد المتحركات عليه على سبيل البدل**»[٤].

---

(١) الشامل ص١٥٦.
(٢) الاقتصاد في العقائد ص٣٣.
(٣) المطالب العالية ٥/ ١١١.
(٤) المصدر السابق ٥/ ١١١.

وقول الرازي: «**هو الذي يكون فيه الشيء**» غير دقيق، فإنه لم يوضّح طبيعة هذه الكينونة من قوله: «يكون». ثم إنه لم يوضح مراده من قوله: «فيه»، وهل يقتضي الإحاطة كما في قولنا مثلًا: «الماء في الكوب»، وقولنا: «الرجل في البيت» فيكون المكان محيطًا بالشيء المتمكن فيه، أم يقتضي الحلول، كقولنا: «الروح في الجسد»؟.

والفارق بينهما أن **الأول** يعني أن المكان يحيط بالمتمكن بالتماس دون أن يتداخلا، **والثاني** أن المتمكن يحلّ في المكان ويتخلل فيه ويوجد في كل أجزائه. وهذا الثاني لم يقولوا به، وإنما نبّهنا على ضعف التعريف، إذ أنهما يدخلان فيه. والرازي متنبه لما قلناه وسيذكره، وسنعقّب عليه.

وقوله: «**ويفارقه بالحركة**» يدلّ على أنه يريد بالحيّز شيئًا مباينًا لذات المحتوى لا متصلًا بذاته.

وقوله: «**ولا يسعه معه غيره**» لا معنى له، والواقع يكذّبه. فإننا لا نعقل مكانًا لا يسع إلا الشيء المحتوى فيه، ولو وجد مكانٌ لا يسع غير ذلك الشيء لما تمكّن شيء آخر أن يحلّ محلّ المتمكن المفارق له إلا أن يكون مساويًا له في الأبعاد. وهذا ما يفيد أن المكان إنما هو اعتباري لا حقيقي.

ثم قال: «**إن هذا الشيء إما أن يكون أمرًا ينفذ فيه ذات الجسم ويسري فيه، وإما أن لا يكون كذلك؛ بل يكون هو السطح الباطن من الجسم الحاوي، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي. والأوّل هو القول بأن المكان هو البعد والفضاء، وهو مذهب أفلاطون وأكثر العقلاء. والثاني هو القول بأن المكان هو السطح الحاوي. فالمذهب المحصل المعقول في المكان والحيز ليس إلا هذان القولان**»(١).

---

(١) المطالب العالية ٥/ ١١١.

قلت: نبّه الرازي الآن على ما ذكرناه في تعريفه. وهذا جيد، إلا أن سبب تنبيهنا عليه هناك هو أنه أورد في تعريفه ما يحتمل كِلَا المعنيين للمكان، فجاء التعريف ضعيفًا وموهمًا بصدق القولين، وكأنها محاولة منه للجمع بينهما، وتلمح إلى عدم جزم الرازي بقولٍ بعينه، إلا أنه جزم أن التعريف لا يخرج عن هذين القولين.

والقول الأول قال به أفلاطون وتبعه فيه أكثر الفلاسفة، بينما ذهب إلى القول الثاني أرسطو، وتابعه عليه الفارابي وابن سينا. والرازي لم يرجّح أحد القولين، ولكن اكتفى بذكر أقوال أصحاب كل رأي. وسننقل عن الرازي ما يشير إلى ذهابه إلى الرأي الثاني، وهو أن المكان هو السطح الحاوي. ولعل هذا هو آخر رأيه في المسألة.

ومن يذهب إلى أن السطح الحاوي جوهر فيلزم منه أنه جسم. فإن التعريف يقتضي أن يكون المكان مماسًا للجسم، وهم يلتزمون أن ما كان مماسًا لجسم فهو جسم. ثم إنه عبارة عن النهاية الممتدة للجسم الحاوي، فيكون مماسًا لذلك الجسم الافتراضي.

أما من يذهب إلى أن السطح عرض من الأعراض، فمؤدى هذا التعريف أن العرض يحيط بالجوهر. وهذا ما لا نعرف له وجهًا في الكلام؛ لأن العرض يقوم بالجوهر، ولا يحيط به.

واختار الجرجاني في «شرح المواقف» أن يعرّف الحيز أنه «**الفراغ المتوهّم المشغول بالمتحيّز، الذي لو لم يشغله لكان خلاء**». وهو يذهب فيه إلى قول أفلاطون على اعتبار أن الحيز هو المكان. وتعريف الجرجاني لا يتم لأنه ذكر المتحيز فيه، فإننا لو سألناه عن تعريف المتحيز لذكر فيه الحيز، ويلزم منه الدور.

وذكر التفتازاني في «شرح المقاصد» المكان، فقال: «**وعند المتكلمين مفروض يمكن خلوه. وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو**

لم يشغله شاغل لكان خاليًا»[١].

وبين تعريف المتكلمة وأفلاطون للمكان فرق دقيق، فكلاهما عرّفه بالبعد، إلا أن المتكملة اعتبروا البعد المجرد الموهوم والمفترض، بينما اعتبر أفلاطون البعد المجرد الممتد والموجود في الخارج. وعلى ذلك جرى الخلاف بينهم حول الخلاء.

ونقل شيخ الإسلام ابن تيمية عن المتكلمين بقوله: «**وقد يُراد بالحيز أمر عدمي، وهو ما يقدّر فيه الأجسام. وهو المعروف من لفظ الحيّز عند المتكلمين الذين يفرّقون بين لفظ الحيّز والمكان، فيقولون الحيّز تقدير المكان»**[٢].

والقول بأن الحيز تقدير المكان قد صرّح الباقلاني به في «الإنصاف»، ونقله الجويني في «الشامل» عن بعض الأئمة. والذي ورد في عبارة المتكلمين هو أن الحيز هو المكان أو تقدير المكان، أي إمكان كونه في المكان إن لم يكن فيه. ولم يقتصروا في التعريف على المكان؛ لأن الحيز من لوازم الجوهر نفسه. فلو كان الحيز هو المكان فقط لكان كل جوهر يفتقر إلى مكان في وجوده، وهذا المكان إما أن يكون جوهرًا أو عرضًا، فلزم التسلسل أو الدور، وهما محالان.

ومعنى تقدير المكان أنه مكان لجوهر مقدّر. وفسره الآمدي بأنه «**إمكان كونه في المكان إن لم يكن فيه**». وابن تيمية ذهب إليه أيضًا، فقال: «**بل يجب في سائر الذوات المتحيزة أن يكون لكل منها تحيّز يخصّه، وهو قدره ونهايته التي تحيط به، ويلزمه الحيّز الذي هو تقدير المكان وهو عدمي»**[٣].

ويرى الكثير منهم أن الحيز أعم من المكان، على اعتبار أن

---

(١) شرح المقاصد ٢/١٩٨.

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٣/٧٩٦.

(٣) المصدر السابق ٣/٧٩٧.

المكان ممتد في الفضاء فلا يحوي إلا الأجسام، بينما الحيز غير ممتد. وعلى ذلك فيكون الجوهر الفرد في حيز وليس في مكان.

وتسوية الرازي للحيز والمكان والجهة، ثم إيراده لتعريف المكان ما يحتمل المذهبين يدل على اضطرابه في المسألة، مما اضطره إلى تجنب ترجيح الأمر فيه مدعيًا أنه لا حاجة له في الاستقصاء في ذكرها كما جاء في قوله السابق. فلا غرو أنه تهرّب من ذلك في كتابه «الأربعين» في سؤالٍ أورده من الخصم حول حقيقة المكان، وبالرغم من الحاجة لذكره في تلك المسألة إلا أن الرازي تذرّع بعدم الحاجة إليه، وقال: «**وأما الخوض في بيان أن حقيقة المكان ما هي؟ فلا حاجة بنا في المسألة إليه**»[1].

وهذان الموضعان من كلامه يلمحان إلى اضطراب الرازي في المسألة وعدم القدرة على ترجيح شيء فيها.

وصعوبة إيراد تعريفٍ مستقيم للحيّز إنما يعود لكونه أمرًا عدميًّا اعتباريًّا غير موجودٍ في الخارج؛ بل يقدّره الذهن تقديرًا. ويصعب في مثل تلك المقدّرات أن نعطي لها حدًّا جامعًا مانعًا. ومنشأ هذا الاضطراب هو اعتبار الحيز وجوديًّا. فعلى الرأي الأول، هو عدمي، وعلى الثاني هو وجودي لأنه سطح من السطوح.

لذلك نرى المتكلمين كالرازي وغيره يترددون بين التعريفين، والاضطراب فيه ظاهر عند الرازي شأنه شأن غيره من المباحث التي احتار الرازي فيها وتردد، فتجده مثلًا في «المطالب العالية» يتكلم عن الفضاء والخلاء كونها أماكن، فيقول: «**ونقول: أما المكان، فالمراد منه الفضاء والخلاء الذي يحصل الجسم فيه**»[2].

وكان يحاول جاهدًا في ذلك المقام إثبات وجود موجود لا داخل

---

(١) الأربعين ١/ ٤٧.

(٢) المطالب العالية ٢/ ١٧.

العالم ولا خارجه، فاضطر إلى التخلّي عن العديد من المبادئ والإلزامات التي التزمها من قبل، وتمسك بهذا القول للمكان. وهو مذهب أفلاطون.

ولكنه في موضع آخر عرّف المكان بالسطح أيضًا على مذهب أرسطو، فقال في «المباحث الشرقية»: «**إن المكان عرض قائم بغير المتمكّن، فإنه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى**»[١].

وهذا هو التعريف المعروف عن أرسطو والفارابي وابن سينا. وقد ذكر أيضًا في «المباحث الشرقية» أن المكان ما ينتقل الجسم عنه وإليه بالحركة، ولا يتسع مع ذلك الجسم لجسم آخر[٢].

أما عن **المسألة الثانية**، فهي عن الحيّز والجهة، هل هي أمور وجودية أم عدمية؟

والشبهة العامة التي أحاطت بالمتكلمين في ذلك هو الخلط بين ما هو موجود في الذهن وما هو موجود خارج الذهن. والقول إن المكان فضاء وخلاء وينشأ عن انتقال الجسم منه وإليه يشير إلى أنه عدمي لعدم استقلاله في نفسه وعدم ترتب أشياء أخرى ثابتة في الخارج على وجوده، مما يدل على أن وجوده يكمن في الذهن وحسب، وأنه أمر عدمي في الخارج لا يوجد إلا حيث انعدم غيره.

أما على مقولة أن المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي، فهذا السطح إنما يعتبرونه عرضًا للجسم الحاوي الافتراضي دون أن يبيّنوا طبيعة ذلك الجسم الحاوي. وإذا فارق الجسم المحوي ذلك المكان، لم يعد هناك أي وجود خارجي أو ذهني للجسم الحاوي ولا لسطحه. وهذا يدل على كونه اعتباريًّا في الذهن، لا أنه حقيقة في الخارج.

---

(١) المباحث الشرقية ص٢٢٠.

(٢) المصدر السابق ص٢٢١.

ونحن نريد بالوجودي ما كان موجودًا في الخارج وجودًا حقيقيًّا مستقلًا عن التقدير والإضافات. أما العدمي، فمحله التقدير. فعندما نثبت أمرًا عدميًّا فإننا نثبت في الواقع إمكان تقديره في الخارج، وعندما ننفيه فإننا ننفي إمكان تقديره، ولكنه عدمي على الحالين. فمن اعتبر أن الشيء المقدر في الذهن دون الخارج وجودي على اعتبار أنه له وجودًا اعتباريًّا، فقد غلط في الحكم، ولكن يبقى النزاع معه لفظيًّا.

وحاول الرازي الاستدلال على كون الحيز والجهة أمورًا وجودية لا عدميّة، فقال ما يلي: «**إن الحيز والجهة موجود من الموجودات، والدليل عليه وجوه:**

الأول: إن الأحياز الفوقانية مخالفة في الحقيقة والماهية للأحياز التحتانية. بدليل أنهم قالوا: يجب أن يكون الله تعالى مختصًا بجهة الفوق، ويمتنع وجوده في سائر الجهات والأحياز. فلولا كون الأحياز مختلفة في الحقائق والماهيات، وإلا لامتنع القول بأنه يجب حصوله تعالى في الفوق، ويمتنع حصوله في سائر الجهات. فيثبت ما ذكرنا أن هذه الأحياز أمور مختلفة في الماهيات، ويجب كونها أمورًا موجودة؛ لأن العدم المحض يمتنع كونه كذلك.

الثاني: أن الجهات مختلفة بحسب الإشارة الحسية، والنفي المحض، والعدم الصرف، يمتنع تميّز بعضه عن البعض في الإشارة الحسيّة.

الثالث: أن الجوهر الفرد إذا انتقل من حيّز إلى حيّز، فالحيّز المتروك مغاير للحيز المطلوب، والمنتقل منه مغاير للمنتقل إليه»[(١)].

قلت: أما **الوجه الأول**: فقد بناه على مذهب الخصم، فلا يصلح ذلك الوجه إلا أن يكون إلزاميًّا للخصوم لا تقريريًّا. والخصم يلتزم أن

(١) المطالب العالية ٢/ ٣٩ ـ ٤٠.

الجهات اعتبارية وإضافية لا حقيقية؛ لأن من حكم على جهة ما أنها يمين، يمكن لآخر أن يحكم على الجهة نفسها أنها يسار، ويمكن لثالث أن يحكم عليها أنها تحت أو فوق. فالحاصل أن اعتبار الجهة أنها فوق أو تحت أو غيرها إنما هو إضافي ونسبي، ولا حقيقة ثابتة له ولا ماهية، فلا يمكن القول بتميّز الأحياز عن بعضها. فبطل إلزامه للخصم، كما بطل تقريره له، لبنائه على مقدمة لا يسلّم هو بها.

ثم إن قاعدة تماثل الأجسام في تمام الذات والماهية التي قال بها المتكلمة وما يُبنى عليها من تماثل المتحيزات في الذات والماهية توجب القول بتماثل تلك الأحياز. والقول باختلافها في الحقائق يناقض مذهبهم في تماثل المتحيزات. وسنبسط القول في ذلك عند الحديث عن تلك القاعدة.

وقول من قال أنه يجب أن يكون الله تعالى مختصًا بجهة الفوق ويمتنع وجوده في سائر الجهات إنما أراد منه وجوب تشريف، لا أن جهة الفوق تصلح لله ولا تصلح له غيره من الجهات. والتشريف بالفوقية إنما يكون بسبب كونه فوق المخلوقات لا لذات جهة الفوق كما زعم.

ولو أعطينا لرجل كوبين متماثلين من الماء ليشرب، أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله، فلعله اختار الذي عن يمينه لكي يأخذه بيمينه. وإن كان يفضل استعمال يده اليسرى لاختار الذي عن شماله. فتفضيل الكوب من اليمين أو الشمال إنما كان باعتبار الشارب نفسه، لا أنهما متفاضلان في نفسيهما. والمعنى أن ترجيح شيء على شيء لا يدل بمجرّده على اختلافهما في الماهية وإن كانا يتمايزان عن بعضهما.

والقصد أن نبيّن غلطه في قوله: «**إن الأحياز الفوقانية مخالفة في الحقيقة والماهية للأحياز التحتانية**»؛ لأنه إذا كان يحكم بتماثل الأجسام في الماهية كما سنرى لاحقًا، فالقول بتماثل الجهات في الماهية أولى،

فلا وجه للحكم عليها بالمخالفة في الحقيقة والماهية لمجرد تمايزها عن بعضها.

أما الوجه الثاني: فقد تقدّم بيان أن الجهات مختلفة بحسب الإشارة الحسية بالنسبة للمشير نفسه، لا أنها مختلفة بذواتها. واختلاف المشيرين للجهات قد يفضي إلى اتفاقهم على جهة واحدة هي يمين بالنسبة لأحدهم وفوق بالنسبة لآخر وتحت بالنسبة لثالث، فكل منهم ينظر إليها بالنسبة إلى نفسه، وكل منهم يعتبرها جهة متميزة. لذلك فإن هذا الاختلاف نسبي إضافي فلا يعوّل عليه في إثبات الموجودات. والإضافات أمور عدمية كما هو متفق عليه بين الرازي وأصحابه وخصومه، إلا أنه تعمّد إغفال ذكره هنا ولم ينبّه عليه، لعلمه أن ذلك يبطل حجته.

أما الوجه الثالث: فهو لا يلزم إلا من يؤمن بالجوهر الفرد. وكان ينبغي أن يذكر جسمًا عاديًّا لتجنب الخلاف فيه. فنقول حينئذ: لا نسلّم حدوث ذلك التميز للأحياز. ومن حكم بالتغاير كابر إلا أن يذكر لنا ماهية ذلك الحيز.

ثم نقول إن كون الحيّز المنتقل منه غير الحيز المنتقل إليه إنما عرفناه في الذهن، والذهن هو الذي تصوّر اختلافهما لا أنهما موجودان في الخارج. وكذلك الذهن يتصوّر المثلث والدائرة، ويدرك أن هذا خلاف ذاك، وكلاهما موجود وجودًا ذهنيًّا لا عينيًّا في الخارج. فإن كان هذا التغاير المقصود، وإلا فلا نرى تغايرًا ثابتًا في الخارج بين الحيّزين لنحكم على الحيّز من خلاله أنه ثابت ووجودي، فإن الحكم على الشيء فرع تصوره.

وقد ذكر الرازي حجة أخرى في «المطالب» على كون المكان وجوديًّا، وحاصلها قوله: «**أما المكان، فالمراد منه الفضاء والخلاء الذي**

يحصل الجسم فيه. والدليل عليه أنا إذا فرضنا أن الجبل قد انقلع من موقعه وانتقل بكليته إلى جانب آخر، فإن المنتقل هو الجبل. وأما تلك الجهة التي كان الجبل حاصلًا فيها فإنها لم تنتقل البتة، والعلم بذلك ضروري. إذا ثبت هذا فنقول: تلك الجهة موجود من الموجودات، والدليل عليه أن تلك الجهة مغايرة لما سواها من الجهات بالعدد وبالإشارة الحسية. ولذلك فإنا نقول: إن هذا الجبل انتقل من تلك الجهة إلى جهة آخرى، ولولا أن الجهة الأولى مغايرة للجهة الثانية، وإلا لكان انتقال الجبل من إحداهما إلى الأخرى محالًا»[1].

قلت: قد شرع في الحديث عن المكان والزمان وأراد إثبات وجودهما، ثم انتقل إلى الحديث عن الجهة، وخلص إلى أن الجهة موجود من الموجودات معتمدًا على ما قرّره أن المكان والجهة واحد. وقد ذكرنا أنهما متغايران، وأن الجهة تحمل أمكنة كثيرة لا تنحصر، والمكان أخص من الجهة.

أما مثال الجبل الذي ذكره الرازي، فلعلّه يظن أن تعلّق الجهة بالإضافة إنما كان بالمخلوقات التي فيها، فأراد أن يدلّل على ثبوت الجهة بأن يزيل تلك الأشياء، فلما بقيت الجهة على ما هي خلص إلى وجودها.

وهذا خلطٌ من الرازي، فإن الإضافة ليست للأشياء الموجودة في تلك الجهة؛ بل لذلك المراقب الخارجي البعيد الذي نظر إلى الأشياء في تلك الجهة. فإنما ثبتت الجهة جهة على هذا الاعتبار، فسواء قلعنا الجبل أم لم نقلعه لن يغير شيئًا؛ لأن اعتبار الجهة إنما كان من المراقب المنفصل عن الجهة لا من الجبل، وهي لا توجد بالنسبة للقابع فيها بل للمنفصل عنها، فيقال أنها شرق فلان، ولا نقول هي شرق الجبل إذا كان الجبل فيها.

---

(١) المطالب العالية ٢/ ١٧.

فالاعتبار ليس أن يفترض قلع الجبل وغيره لكي يدلل على ثبوت الجهة ووجودها؛ بل أن يفترض قلع كل شيء موجود في تلك الجهة، وفراغها من المخلوقات المتحيزة، ولينظر هل توجد جهة أم لا؟ فإنها إن كانت موجودة لوجب عليها أن تستقل بوجودها عن الإنسان، إلا أننا نرى أنها لا توجد إلا حيث وجد متحيز فيها؛ لأن وجودها إنما هو اعتباري في ذهن الإنسان، ولا حقيقة له في الخارج.

ولا يقال أنه يمكن تحديد الجهة على الأرض وهي فارغة من الناس، وأنه يمكننا رسم الأرض على الورق وتحديد جهاتها الأربعة بصرف النظر عما فيها من ناس. لا يقال ذلك لأننا قد حددنا الجهة في أذهاننا، فالجهة لا تكون موجودة إلا حيث وُجد الإنسان، فهي لذلك اعتبارية وغير ثابتة في الخارج ولا هي موجود من الموجودات، بدليل أنها لا تكون أبدًا بدون إنسان؛ لأن الإنسان يبتكرها بنفسه في ذهنه، فلا جهة بدون إنسان عاقل يحدد الجهة ويقول بها، وحيثما وُجد توجد الجهة.

أما عن تغاير الجهات، فهذا لا يشكّل في نفسه دليلًا على وجودها؛ لأن الرازي يعلم أن الاعتبارات الذهنية متمايزة، وكل ما يوجد في الذهن يتمايز عن غيره، وإن كان وجودها ذهنيًّا.

وعندما نقول إن الحيّز أو الجهة عدمي لا نقصد أنها لا شيء؛ بل هي شيء اعتباري مفترض في ذهن الإنسان، لا أنه شيء حقيقي موجود في الخارج الواقع وله وجود عيني. وطالما قدّرها الإنسان في ذهنه فلا بُدّ أن تتمايز عن غيرها وتتغاير.

أما إذا تكلمنا عن حيّز الجبل نفسه، فإن من المعلوم أن الجبل عندما انتقل من موضعه صار محله فراغًا، ولكن الفراغ غير ثابت، بدليل أن لا أحد يمكنه أن يأتي لذلك الفراغ بعد قلع الجبل، ويضبط حدّ

الجبل الذي كان هناك قبل قلعه؛ لأن ذلك الفراغ ممتد في باقي الفضاء، ولا يمكن تقديره لنعلم منه موضع الجبل والحيّز الذي كان يشغله. وهذا لوحده دليل على أن مكان الجبل وحيزه عدمي لا وجودي، فهو دليل عليه لا له.

أما الجهة، فلا علاقة لها بمكان الجبل؛ لأن يمين الرجل يبقى يمينًا سواء انتقلت الأشياء الموجودة عن يمينه أم بقيت في محلها؛ لأن المعتمد في كون الجهة يمين الرجل أو يساره أو فوقه هو الرجل نفسه، فالجهة يمين الرجل سواء بقي الجبل في موضعه أم انقلع إلى موضع آخر.

لذلك فإن الرازي انتقل في الحديث عن المكان في بدء الحجة إلى الحديث عن الجهة في آخره ليوجد لنفسه سعة في تقرير النتيجة التي يريدها. وطالما أن مراده من تلك الحجة هو إثبات وجود المكان والزمان، فكان ينبغي عليه أن يقتصر في الحديث عن المكان، ويثبت أنَّ نفس الحيز الذي شغله الجبل هو الموجود، لا الجهة التي كان عليها الجبل.

فالحق والصواب الذي يتعيّن قبوله في هذه المسألة، أن الحيّز أمر عدمي، وقد قال بذلك جمهور الفلاسفة والطبيعيون، كي لا يُتهم هذا القول بقلّة عقلائه وأذكيائه كما هي عادة الرازي وأضرابه. ودعوى بعض المتكلمين الإسلاميين أنه أمر وجودي غلط منهم، وكافة علماء الطبيعيات في عصرنا ينكرون ذلك، فضلًا عن الفلاسفة المعاصرين.

وبيان عدمية الحيز من وجوه:

الأول: إن العبرة بالوجود هو الثبوت الخارجي مستقلًا عن افتراض الذهن. وذلك لأن العقل قد يفترض وجود أمورٍ من باب التخيلات، فالحدّ الفاصل بين الحقيقة والخيال هو الثبوت الخارجي. والإنسان

يفترض وجود مكانٍ ثابتٍ لشيء، وهو ما يشغل الفراغ به فيتصور أن ذلك الشيء حلّ محل شيء آخر، ويعدّ ذلك الآخر حيزًا للأوّل. ولكننا نعلم أن هذا الحيّز أو المكان لا ثبات له، ولو كان ثابتًا لوجب أن يكون له تقدير في الخارج وصفات مميزة له، إلا أننا لا نرى ذلك في الأحياز؛ بل غاية ما فيها أننا نتخيل الشيء نفسه كمكان له. ولو تم إزاحة ذلك الشيء ووضع شيء آخر بدلًا منه بشكل ومساحة مختلفين فإنه لن يصطدم بالحيز الخاص بالشيء الأول؛ لأن حيز الشيء الأول يحمل نفس شكل الشيء الأول، فلا ينسجم مع الشيء الثاني. وهكذا، لن تجد شيئًا يحلّ محلّ شيء إلا ما ساواه في الأبعاد.

وبذلك ندرك غلط ما قاله عضد الدين الإيجي في «المواقف» عن المكان أنه موجود ضرورة أنه مشار إليه بهنا وهناك[١]. فإن القول إن الحيز موجود لمجرّد أنه يشار إليه هنا وهناك ليس بكافٍ في هذا المقام. فإنك تشير إلى ذلك الشيء المقدّر بالحيز، أما الحيز نفسه فهو غير ثابت ولا تملك إدراك حدّه، ولو أنه أراد أن يشير إلى حيّز معين أو مكان على اعتبار أنه شيء موجود، فلا يقدر على تقدير حدّ الشيء.

ولا مانع من وجود جسم غير مرئي، ولكننا ننكر أن يكون هناك شيء يشار إليه بالإصبع وغير مرئي في الوقت نفسه، وإلا لما أمكن لنا الإشارة إليه. وهذا يدل على أننا نقدّره تقديرًا ذهنيًّا، ولكن هذا التقدير لا يثبت في الخارج. فإذا اعتقد أن هذا المكان سيشغله سرير، فإنه يعدّ ذلك الحيز سريرًا فيقدّره على أنه سرير، ولعله يقول إن هذا الحيّز يسع السرير وقد لا يسعه، ولكن لا نعدّ ذلك لوحده دليلًا على وجود شيء ثابت في الخارج اسمه حيّز أو مكان لذلك السرير. وهذا الحيّز قد يشغله سرير أو مقعد أو شيء ثالث، ولو كان له تقدير ثابت في الخارج لما

(١) المواقف ص١١٣.

تمكن أي شيء من شغله إلا ذلك السرير أو ما يماثل حجمه. فهو في الحقيقة فراغ، ويقوم العقل بتخيّل الموجودات فيه؛ لأن العقل لا يتصور العدميات ولكن يفسّرها من خلال الموجودات.

وهذا التقدير في وجود الحيّز والمكان ليس إلا من أحكام العقل، وافتراض ثبوتها في الخارج ليس إلا من باب الوهم والتخيّل التي ما فتأ المتكلمة يتهمون الآخرين بها، وما عابوا على الناس بشيء إلا ووقعوا في جنسه.

الثاني: لو كان الحيّز موجودًا لاختص عن غيره من الأحياز بصفة ما تخصّه، ولكننا نجد في المشاهد المحسوس أن الأجسام تملأ الفراغات بلا تعيين بينها، وقد وافقنا الرازي على ذلك كما نقلنا من كلامه.

والمعنى أن أي جسم ملأ فراغًا معينًا، فلنا نقله منه ووضع جسم آخر محله. ولو كان الجديد أصغر منه لأخذ محله. ولو كان الحيّزان موجودين للزم قولنا أن الأول أكبر من الآخر، وأن الآخر جزء من الأول وداخله، فيمكن لنا إثبات وجود عدد من الأحياز داخل كل حيز.

بل على فرض صحة وجود ما يسمّونه بالجوهر الفرد وكونه في حيز، فيلزمنا القول بوجود ما لا يتناهى من الأحياز في داخل كل حيز. مما يدلّ على أن هذه الفراغات عدمية، وأن إملاء ذلك الحيّز هو الشغل الذي يكون بالحيّز ومنع غيره من الحلول فيه. فإذا كان إملاء الحيز وشغله هو الأمر الثابت في الخارج، فالحيّز هو عدم ذلك الشغل والحلول وبالتالي يكون عدميًّا. ويوضح ذلك الوجه الثالث.

الثالث: لو كانت الأحياز أمورًا ثابتة وموجودة في الخارج لقلنا أن العالم كله مكوّن من الأحياز؛ لأنه ما من بقعة متناهية في الصغر في هذا العالم إلا وتصحّ أن تكون محلًا للجوهر الفرد الذي يؤمنون به. وإذا

ثبت وجود موجودات أخرى في العالم خلاف الأحياز، كالإنسان والجماد وسائر الأجسام، لزمنا القول بالحلول أو الاتحاد بينها.

الرابع: أن العالم موجود حقيقة بالإمكان، فلا بد أن يكون متحيزًا. وإن كان متحيزًا لكان له حيز. والرازي قد صرّح في «المطالب» أن للعالم حيزًا بقوله: «**لا يمتنع أن يرتفع العالم من حيّزه إلى الجانب الأعلى ارتفاعًا متناهيًا**»(١). فهذا الحيز جزء من العالم لأننا اتفقنا أن العالم هو كل ما سوى الله. ولو كان العالم متحيزًا للزم أن يكون الحيز متحيزًا بتحيّز العالم، فيلزم أن يكون له حيز كذلك، وهذا يؤدي إلى التسلسل. فإن لم يتحيز الحيّز لزم أن يكون عدميًا.

ثم على تقدير كونه ليس من العالم، يصح قولنا أنه مخلوق في الخارج منفصل عن الله وعن العالم، فيكون الله قد خلق الحيز للعالم قبل خلقه للعالم، وهذا الحيّز يفتقر إلى حيز آخر، وذاك الحيز يفتقر إلى حيز ثالث، وهكذا نتسلسل إلى ما لا نهاية. فلزم القول إن الحيز أمر عدمي.

الخامس: أن المكان المتعيّن لو كان موجودًا لكان ممكنًا، فلزم أن يكون متحيزًا أو حالًا في حيز. فلو كان وجوديًا للزم جواز الاشارة إليه بالحس، وبالاستقلال لا بالتبعية، بمعنى أن يكون فارغًا من الجسم المحوي. ولكن ذلك ممتنع ولا يمكن تصوّره، ولا يفعله عاقل. ولو جاز ذلك لكان المكان جسمًا، ولو كان جسمًا لاحتاج إلى مكان آخر يحويه فلزم التسلسل. وإذا كانت الإشارة تحصل بالتبعية فهو العرض. ولكن كون الجسم حاصلًا في العرض ممنوع؛ لأن الأعراض هي التي تحصل في الأجسام. فثبت أن الحيّز هو أمر مفروض من قبل الذهن ويقدّره العقل تقديرًا.

يوضح ذلك أن المكان إذا كان مستغنيًا عن المتمكّن فيه ثبت

---

(١) المطالب العالية ٢/ ٥٢.

وجوده دون حصول التمكّن فيه. وهذا ما لا يوافق عليه المتكلمون ويصرّحون بخلافه، وبأن المكان لا يستغني عن المتمكن فيه. وهذا يعني أنه لا وجود له إلا من خلال المتمكن، فلا يظهر إلا كتقديرٍ للفراغ الذي يشغله المتحيز. وهذا دليل على أنه عدمي.

فهذا ما ذكرناه في بيان عدمية الحيز. أما الجهة، فهي أعمّ من الحيز كما سبق وأشرنا. وهي كذلك يقدّرها الإنسان تقديرًا في ذهنه، لعدم ثبوتها في الخارج. ويمكن الاستدلال عليه بنحو ما ذكرناه في الحيز. والدليل عليه أننا لو قمنا بالإشارة نحو جهة ما، فلو كانت تلك الجهة أمرًا موجودًا لكانت لها ماهية ثابتة في الخارج بمطلقها، دون إضافة. ولو أشار إليها أكثر من شخص في مواقع مختلفة، لعدّها أحدهم فوقًا، والآخر تحتًا، والثالث يمينًا والرابع شمالًا. وإذا صحّ كونها فوقًا وتحتًا ويمينًا وشمالًا في الوقت نفسه، دلّ على عدم وجود ماهية ثابتة لها في الخارج، وأن ماهيتها تبع للإنسان المشير إليها، وهي محض تصوّر الذهن.

فإن قيل: مهما تغير نوع الجهة، لا يمنع ذلك أن تكون جهة في نفسها. أما كونها فوق أو تحت أو غيرها، فهذا وصف إضافي لها لا يؤثر على حقيقة كونها جهة.

قيل له: ولا يصحّ كونها جهة من الجهات إلا بالنسبة إلى شيء آخر، ولو انعدم كل ما حولها لا تصح أن تكون جهة. وهذا يثبت كونها إضافية لا حقيقية. وما يدل على ذلك أنها لا يمكن أن توجد بمعزل عن باقي الأشياء؛ لأنها إنما تكون جهة بالنسبة لتلك الأشياء، لا على إطلاقها.

ويوضح ذلك أننا لو أشرنا إلى جهة اليمين ثم اتجهنا نحو اليمين، لم تعد تلك الجهة يمينًا لنا، فإنه مهما سرنا في ذلك الاتجاه فإنه سيظل

هناك جهة يمين لنا غيره، مما يدل على أن اليمين المقصود هو شيء مفروض في الذهن، ويقدّره الذهن دون أن يكون له تقدير ثابت في الخارج. فنحن عندما نشير إلى الجهة، فإننا لا نشير إلى شيء ثابت موجود حتى يتسنى لنا الوقوف عنده؛ بل هي جهة متجددة بالنسبة لنا. وهذا دليل على أن الجهة والحيز أمور لا تُعرف إلا بالإضافة، والإضافات عدمية على مذهبهم.

فإن قيل: إن قصدت مكانًا معينًا فلك أن تتجه نحوه، ثم تقف وتقول: أنا قصدت هذا. قلنا: الذي قدّرته الآن ليس هو الجهة؛ بل هو مكان لشيء مقصود وموضوع في الجهة، ولكن جهة اليمين في حقك لم تزل قائمة. والذي أشرت إليه في البداية لم يعد يمينًا بالنسبة لك، وكذلك سائر الاتجاهات. وهذا التقدير الذي بموجبه افترضت أنه يمين إنما هو من ذهنك، لا أنه جهة يمين في نفسه. وهذا يدل على أنها تقديرات في الذهن، ليس لها حقائق ثابتة في الخارج.

وقد ذكر بعضهم أن الخلاء أمر وجودي في الكون، وظنوا أن قولنا أنه يوجد خلاء بين الشيئين هو أبسط دليل على وجود ذلك الخلاء. واستشهدوا لذلك ببعض الحجج، منها أن الخلاء الذي يكون بمقدار ذراع هو نصف الخلاء الذي يكون بمقدار ذراعين، وثلث الخلاء الذي يكون بمقدار ثلاثة أذرع، وكل ما يكون له نصف وثلث وربع يكون ممسوحًا مقدّرًا، والعدم المحض لا يكون نصفًا وثلثًا، ولا يكون موصوفًا بالأقل والأكثر، والزائد والناقص، والمساحة والتقدير.

وقالوا أيضًا أن الفضاء يمكن أن يشار إليه بالحس، فيقال أنّ الخلاء من ههنا إلى هناك طوله كذا وكذا، وما كان متعلق الإشارة الحسية يمتنع أن يكون نفيًا محضًا وعدمًا صرفًا.

وقالوا أيضًا أن هذا الخلاء يحكم عليه بأن الجسم حصل فيه. ثم

يقال أن ذلك الجسم خرج عنه وانتقل إلى خلاء آخر، وهذا المحكوم عليه بأنه خلاء للجسم ومقر له، وبأن الجسم قد حصل فيه تارة وانتقل عنه تارة أخرى لا يكون عدمًا محضًا ونفيًا وصرفًا، فإن حصول الجسم في العدم المحض غير معقول، وانتقاله من عدم إلى عدم آخر غير معقول.

كانت هذه أشهر دعاويهم. ويعود ذلك الخلط إلى عدم تفريقهم بين المفترض في الذهن والثابت في الخارج كما تقدم ذكره. أما الذراع للخلاء فهو ليس طولًا للخلاء؛ بل هو البعد بين الشيئين الموجودين المنفصلين عن بعضهما. والعقل لا يتصوّر العدمي بمطلقه ويتعامل معه بالسلب، إلا أن الفراغ بين الشيئين هو التقدير الخارجي لذلك الخلاء، وهذا الفراغ لا يترتب وجوده إلا حيث انعدم وجود شيء ما أو انتقل من ذلك الحيز، ويترتب عدمه بانشغال ذلك الخلاء بجسم. ومما يؤيد ذلك أمران:

الأول: لو كان الخلاء موجودًا كوجود شيء ثابت في الخارج كالسرير مثلًا، لما كان في وسعنا وضع شيء في ذلك الخلاء؛ وذلك لأن السرير موجود حقيقة في الخارج فحجز مكانًا لا يسع غيره، بينما الخلاء غير موجود حقيقة حتى يقال أنه حجز مكانًا فلا يسع غيره.

الثاني: أن قولنا أنه يوجد خلاء بين الشيئين هو نظير قولنا لا شيء موجود بين ذينك الشيئين، فتحصّل منه أن قولنا الخلاء موجود حقيقة هو نظير قولنا أن عدم وجود الشيء موجود، وهو وصف للعدم بالوجود.

لذلك نجد أنهم لما رأوا الجسم يحصل في الخلاء أنكروا أن يكون الخلاء عدميًّا؛ لأن الجسم لا يمكن حصوله في العدم. وهذا الخلط مردّه إلى سوء التعبير عن الواقع، فإن الذي يقع خارجًا ليس حصول الجسم في العدم، وإنما حلّ الجسم محلّ الفراغ بين الشيئين،

وهذا الفراغ يعتمد في تقدير وجوده على الشيئين المحيطين به، فبتحرّكهما وتغيرهما يتغير هو، ويترتب وجوده وعدمه على الأشياء المحيطة، فهو متأثرٌ بالأشياء لا مؤثرٌ بها ولا يستقل عنها. لذلك نقول عنه أنه سلبي، وهو المراد من العدمي.

والعدمي هو كل ما يترتب على شيء آخر ثابت وموجود في الخارج، ويكون مفترضًا في الذهن بالسلب، ولا نعني أنه بذاته عدم. وهو موافق لمعنى الكلمة، إذ أن الخلاء من الخلو، والخلو فيه صفة سلب، وقولنا: «البيت خالٍ»، أي لا أحد فيه.

وحتى لو صحّ هذا الذي قالوه، فلن ينفعهم القول إن الخلاء والحيّز وجودي؛ لأن حصول الموجود في الموجود هو أيضًا غير معقول، ويقتضي القول بحلول أحدهما في الآخر.

أما الزعم أن الانتقال من عدم إلى عدم آخر غير معقول، فغير دقيق. فإن الذي حصل ليس انتقالًا من عدم إلى عدم، وإنما عند انتقاله ترك فراغًا وعند حصوله شغل فراغًا آخر. والمعنى أنه عندما انتقل من مكانه الأول لم يعد شيئًا في ذلك المكان الذي يتصوّره الذهن أنه كان فيه، وهذا اللا شيء هو الذي يعبّر الذهن عنه بالعدم، فيقدّر الفراغ تقديرًا في الخارج ليملأ به ذلك اللا شيء أو العدم المكاني؛ لأن الذهن لا يتصور العدم إلا من خلال افتراضات له، وتقديره لذلك المكان في الخارج إنما يكون بحسب الحيّز الذي شغله الأول.

ثم إن لقائل كذلك أن يقول: سلّمنا أن الجهات والأحياز في داخل العالم وجودية، فما الدليل على كونها وجودية فيما وراء العالم؟ فإن كافة الأدلة التي ذكرها الرازي وأصحابه في وجودية الجهات والأحياز مبنية على كون تلك الجهات داخل العالم، فلا يمكن طرد ذلك الدليل إلى الجهة التي تكون وراء العالم.

وقد ذكر ذلك ابن تيمية في معرض ردّه على الرازي، حيث قال في الوجه الثاني من ردّه على الرازي: «**لا نسلّم أن كل ما يسمى حيزًا وجهة فهو أمر وجودي؛ بل قد يُقال إن المسمّى بالجهة والحيز منه ما يكون موجودًا، وهو الأمكنة الوجودية مثل داخل العالم، فإن الشمس والقمر والأفلاك والأرض، والحجر، والشجر، ونحو هذه الأشياء كلها في أحياز وجودية، ولها جهات وجودية، وهو ما فوقها وما تحتها. ومنه ما يكون عدميًّا، مثل ما وراء العالم. فإن العالم إذا قيل إنه في حيز أو جهة، فليس هو في جهة وجودية وحيز وجودي؛ لأن ذلك الوجودي هو من العالم أيضًا. والكلام في جهة جميع المخلوقات وحيزها. ولأن ذلك يفضي إلى التسلسل، وهو لم يقم دليلًا على أن كل ما يسمى حيزًا وجهة فهو أمر وجودي.**

وإذا لم يثبت ذلك، لم يجب أن يقال إن الباري إذا كان في حيز وجهة كان في أمر وجودي، وذلك لأن الأدلة التي ذكرها إنما تدل لو دلت على وجود تلك الأمور المعينة المسماة بالحيز والجهة. فلم قلت إن كل ما يسمى بالحيز أو الجهة يكون موجودًا؟»[(١)].

وابن تيمية يريد أن يُلزم الرازي بإتيان أدلة مستقلة على كون الحيّز أو الجهة خارج العالم وجوديًّا. وهذا إلزام محكم منه، إذ أن كافة الأدلة التي تعرّض لها الرازي في وجودية الجهة والحيز تقتصر على ما هو داخل العالم. فلو تنزلنا بخطأ ما قلناه وصحة ما ادعاه الرازي بوجودية الأحياز والجهات، فإن ذلك يقتصر على ما هو داخل العالم، فإذا أردنا البحث عن جهة وحيز خارج العالم لزمه دليل مستقل.

وابن تيمية لا يرى أن الحيّز والجهة خارج العالم وجوديات؛ بل هي عدميات عنده. وكذلك الحيز الخاص بالعالم هو عدمي كذلك. إلا

(١) بيان تلبيس الجهمية ٣/ ٦٠٣ ـ ٦٠٤.

أنه قد ذكر في عبارته تلك ما يفيد أن الأحياز والجهات داخل العالم وجودية. وقد أنبأناك أيها الناظر الكريم برأينا، ودلَّلنا على أن الأحياز والجهات عدمية، وهو الذي نختاره ونجزم بصحته خلافًا لما ذهب إليه ابن تيمية. إلا أننا نتفق معه على أن أدلة كونها وجودية تنحصر فيما كان داخل العالم، وما كان خارج العالم يلزمه دليل مستقل، وهو محل النزاع.

ثم إننا نتفق جميعًا على أن الله كان وحده، ولم يكن معه شيء من الأحياز أو الجهات، ثم خلق العالم بحيّزه الخاص به. فإن كان الله متحيزًا للعالم بعد خلقه له، فلا ريب أنه حيز اعتباري وإضافي ولا وجود له؛ لأن هذا الحيز لم يكن موجودًا قبل خلق العالم.

وقد ورد عن ابن تيمية ما قد يساء فهمه، فقد ذكر في «الدرء» ما يلي: «**لفظ الحيّز والمكان قد يُعنى به أمر وجودي وأمر عدمي، وقد يعنى بالمكان أمر وجودي، وبالحيز أمر عدمي. ومن المعلوم أن هؤلاء المثبتين للعلو يقولون: إنه فوق سماواته، وعلى عرشه، بائن من خلقه، وإذا قالوا: إنه بائن من جميع المخلوقات، فكل ما يقدر موجودًا من الأمكنة والأحياز فهو من جملة الموجودات، فإذا كان بائنًا عنها لم يكن داخلًا فيها، فلا يكون داخلًا في شيء من الأمكنة والأحياز الوجودية على هذا التقدير، ولا يلزم قدم شيء من ذلك على هذا التقدير**»(١).

فقد اعتبر البعض أن ذلك يشير إلى اضطراب ابن تيمية في مسألة المكان إن كان وجوديًّا أم عدميًّا، وأنه كان يتردد بين الأمرين، ويذكرهما معًا. وليس الأمر كذلك؛ بل هو من سوء ظن الظان بذلك، وقصوره عن فهم مذهبه. فإن مراد ابن تيمية هو أن لفظ المكان قد يُطلق على الحيّز المشغول بالشيء نفسه، وهذا المكان بهذا المعنى عدمي. ويطلق كذلك

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٦/ ٣١٤ ـ ٣١٥.

على الشيء المحيط بالشيء المتمكّن، كقولنا: «الرجل في البيت»، فالبيت من الأماكن، وهو أمر وجودي منفصل عن الشيء. لذلك كان يذكر الاحتمالين، فيقول: «إن أرادوا به الوجودي، وإن أرادوا به العدمي»، لا أنه كان مترددًا بين الأمرين. بل إنه صرّح بذلك في غير موضع أنه عنى بها المتكلمين، فقال في موضع آخر: «**وهؤلاء يتكلمون بلفظ الجهة والحيّز والمكان، ويعنون بها تارة أمرًا معدومًا، وتارة أمرًا موجودًا**»[(١)]. وهذا يدل على أنه كان يقصد المتكلمين، لا أنه كان مترددًا في نفسه.

ونحن ننبه إلى أن قولنا بجهة الفوق لله إنما نريد منها الفوق المطلق على اعتبار أن الله فوق الخلق، ولا نعني بها جهة الفوق في داخل العالم، فإن في تلك الجهة طيورًا وسحبًا وغيومًا وفوقها سماوات، وكل فوق إنما يكون تحتًا بالنسبة لما فوقه، والله فوق الخلق كلهم فوقًا مطلقًا لا فوق بعده. وهذه الفوقية ليست من ضمن الجهات الستة التي نتخيلها داخل العالم، ومن الناس من خلط بين تلك الجهة ـ أعني جهة الفوق المطلقة للعالم ـ وجهة الفوق النسبية المتعينة للإنسان داخل العالم.

أما **المسألة الثالثة**، فهي ما ذكره المتكلمون عن تحيز الله ووقوعه في الجهة. وقبل الشروع في ذكر حجج المتكلمين والردّ عليهم، فاعلم ـ رحمك الله ـ أن كل ما أورده المتكلمون في إثبات التحيز على الله إنما قاسوه على تحيز الجواهر داخل العالم، وأجروا كافة حججهم بناءً على كون هذا التحيّز داخل العالم. وكلّ خلط المتكلمين في تلك المسألة يكمن في ذلك القياس الفاسد الذي أجروه بين ما هو داخل العالم وخارجه. ولو أنهم أدركوا ذلك وأقرّوا بخطأ قياسهم لراحوا واستراحوا، إلا أنهم شاغبوا أهل الإيمان كما هي عادتهم في التلبيس عليهم وتشكيكهم في عقيدتهم.

---

(١) المصدر السابق ٧/ ١٥.

وهذه العقيدة ـ أعني عقيدة علوّ الله على خلقه ـ تصادم أكبر قواعد مذهبهم وتهدمه بالكلية، فمنه كان هجومهم على تلك العقيدة وحماسهم في ردها وإبطالها وتكميم أفواه من يدعو إليها، ليس تنزيهًا لله وصدًا عن التشنيع به كما زعموا، وإنما هو انتصار لمذهبهم ولأصولهم الكلامية والفلسفية.

وكون الله متحيزًا بحسب مباني المتكلمة لم نعلم عليه دليلًا أو خبرًا من الشارع أو أثرًا من قول. فإن الذي ورد على لسان النبي ﷺ أن الله كان ولا شيء معه، وهذا لوحده ينفي كونه في المكان أو احتياجه له. ثم خلق الله العرش والسموات والأرض، وهو الذي يسمى بالعالم، وهو كل ما سوى الله على الاصطلاح المشهور عند المتكلمة. وكل ما يسمّونه بالأمكنة والأحياز والجهات إنما يقبع داخل العالم، فخلق العالم بأمكنته وأحيازه وجعل العرش فوق العالم، ثم استوى عليه، فأنّى يكون متحيزًا بمقتضى مذهبهم؟.

ثم إنه لو كان له حيز منفصل عن ذاته، لوجد ذلك الحيز قبل خلقه للعالم. ولو صحّ وجود حيّز موجود لله لكان جزءًا من العالم، إذ أننا اتفقنا على أن كل ما سوى الله هو العالم، والحال أنه ينبغي أن يكون خارج العالم كون الله حصل فيه قبل خلقه للعالم. فيكون الله خلق الحيز الوجودي الخاص به قبل أن يخلق العالم، ثم خلق العالم والحيز الخاص به. ولا يخفى ما في ذلك من تعسّف في النظر، فلا أحد يقول إن الله خلق حيزه قبل خلقه للعالم، أو أن حيّز الله جزء من العالم، إذ أن ذلك يستلزم التداخل والحلول.

أما بالنسبة لحيّز العالم، فلا بد أن يكون عدميًا كما سبق ذكره، إذ لو كان وجوديًا لكان شيئًا موجودًا من مخلوقات الله، فيكون جوهرًا من الجواهر الممكنة. وهو على حسب مذهب المتكلمين متحيز، فينبغي أن يكون له حيز أيضًا، ثم يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية.

ثم إن حيزه سيكون جزءًا من العالم لأنه غير الله، والعالم هو كل ما سوى الله. وهذا لا يصلح على تعريف من قال أن الحيز هو السطح الباطن من الجسم الحاوي، فلزمه القول بعدميّة الحيز أو إعادة تعريف الحيّز.

وهذا ينسجم مع ما سبق وذكرناه أن الأحياز كلها عدمية، ولا وجود لها في الخارج في الحقيقة، بمعنى أنه لا يوجد مخلوق خلقه الله كحيّز للعالم، ولا لغيره. لهذا كان القول بمكان العالم لا معنى له؛ لأننا نتصور مكان الشيء كجزء من البعد والفضاء الممتد، وكنسبة إلى باقي الأشياء. ولم يكن سوى العالم شيء من المخلوقات حتى نقول إن الله خصّص مكانًا للعالم من بين المخلوقات الأخرى؛ لأننا افترضنا أن العالم هو كل ما سوى الله.

وكذلك الكلام في الجهة. فإن من يثبت أن الله في جهة ما من العالم على غرار الجهات الستة التي نعرفها فقد استعمل أحكام الوهم والخيال. فإنه يستحضر صورة الأشياء في عالمنا، ويظن أن موضع الله والعالم كموضع شيئين من الأشياء في عالمنا، فإن صحّ كون كل واحد منهما على جهة من الآخر توهم أنه يمكن طرد ذلك في الصورة الغائبة عنه، وهي الله والعالم.

ونحن عندما نقول إن زيدًا في الشرق، فإنما نريد منه أنه كائن في جهة الشرق كغيره من الكائنات، وأنه في الفضاء والبعد ناحية الشرق. فكذلك الأمر عندما نقول إن الله في جهة من الجهات بذلك المعنى، فكأننا نقرّ أن هناك بعدًا ممتدًا في تلك الجهة التي يكون فيها الله. وهذا غلط فاحش، إذ أننا اتفقنا أن لا شيء سوى الله خارج العالم، فيكون الله هو وحده ولا شيء معه. فمن توهم أنها جهة بالمعنى الذي نعرفه، فقد استحضر صورة زيدٍ في الشرق. وبينهما بون شاسع، إذ أن في جهة الشرق يوجد إلى جانب زيد باقي الكائنات الموجودة في تلك الجهة، أما

في جهة الفوق المطلق ليس إلا الله، وخارج العالم لا توجد جهات ستة على وجه الحقيقة حتى تتمايز كل جهة عن أخرى؛ لأنه لا يوجد إلا الله والعالم.

لذلك ينبغي التأني وتوخي الحذر من استعمال لفظ الجهة وسائر تلك الألفاظ المجملة التي تحمل حقًّا وباطلًا من المعاني، لا سيما إن كانت على سبيل الاصطلاح الذي يستعمله المتكلمة على مبانيهم. فالاقتصار على لفظ الفوقية أفضل، وهو ما جاء به الشرع.

وقد يقال أن الفوق المطلق جهة من الجهات، فإثباتنا له إثبات للجهة شئنا أم أبينا. فنقول: هذا صحيح، إلا أن مصطلح الجهة لما وراء العالم يوهم معاني أخرى لا يحملها لفظ الفوق، فيخلط حقًّا بباطل. وقد ذكرنا أن حقيقة الجهة التي نعرفها وفي عالمنا ليست هي الجهة المرادة من قولنا أن الله في جهة فوق؛ لأن الله وحده فوق العالم ولا شيء معه ولا فضاء حتى نثبت كونه في تلك الجهة. فمن الأفضل السكوت عنه دون نفي أو إثبات، والاقتصار على ما ورد في الكتاب والسُّنَّة.

فمن أصرّ على استعمال لفظ الجهة بعد ذلك، فعليه أن يوضّح مراده منها وينوّه إلى ما نوهنا إليه، وأنها جهة عدمية، وأنها ليست على غرار الجهات التي نعرفها، وذلك حتى لا يجرّ كلامه إلى لبس. والذين نازعونا في الأمر إنما التزموا أن الجهة موجود من الموجودات، ثم آل بهم الأمر إلى إنكار الجهة. وقولهم أن تلك الجهة وجودية بمعنى أنها موجود من الموجودات، أو أنها متعلقة بموضوع موجود في الخارج. فهل خلق الله الجهة قبل خلق العالم أم بعده؟ فإنها إن كانت قبل خلق العالم لم يكن لذلك أي معنى؛ لأنه لم يكن هناك شيء إلا الله قبل خلق العالم. ونحن نعلم أنه ما لم يوجد اثنان يتجهان فلا جهة مطلقًا.

ولو قلنا أنها مخلوقة بعد العالم، لتعيّن إثبات زمان وقع فيه وجود الله ووجود العالم دون أن يكون هو في جهة من العالم، ثم خلق الجهة بعد ذلك. وبطلان ذلك ظاهر لكل ذي مسكة من عقل. فلزم القول إن الله خلق الجهة في نفس زمان خلقه للعالم، وسيعدمها الله في نفس زمان فناء العالم، وأن الله لا يكون في جهة من العالم إلا وفق ذلك الموجود المخلوق الذي خلقه، مع أن العلم الضروري يدلّ على أن العاقل يحدد الجهة ويعتبرها ويقدّرها في نفسه بلا واسطة.

وقد ذكر ابن تيمية شيئًا من ذلك في الجهة ويوافق ما ذكرناه. قال: «**إذا قيل إن الخالق سبحانه في جهة، فإما أن يُراد في جهة له أو جهة لخلقه. فإن قيل في جهة له، فإما أن تكون جهة يتوجه منها أو جهة يتوجه إليها. وعلى التقديرين، فليس فوق العالم شيء غير نفسه، فهو جهة نفسه سبحانه، لا يتوجه منها إلى شيء موجود خارج العالم، ولا يتوجه إليها من شيء موجود خارج العالم، وليس هناك شيء موجود غير نفسه يتوجه منه ولا يتوجه إليه.**

ومن قال إن العالم هناك ليس في جهة بهذا الاعتبار، فقد صدق. ومن قال إنه جهة نفسه بهذا الاعتبار، فقد قال معنى صحيحًا. ومن قال إنه فوق المخلوقات كلها في جهة موجودة يتوجه إليها أو يتوجه منها خارجة عن نفسه، فقد كذب. وإن أريد بما يتوجه منه أو يتوجه إليه ما يراد بالحيز الذي هو تقدير المكان، فلا ريب أن هذا عدم محض»[(١)].

قلت: قوله: «**هو جهة نفسه**» إنما يريد منه أنه لا معنى للجهة كونه هو وحده لا شيء غيره معه، فكأنه أصبح هو بنفسه الجهة للعالم، لا أن هناك جهة فوق منفصلة للعالم. وهذا صحيح لا محذور فيه، إلا أنه غير محبذ، لا سيما أن ابن تيمية يذهب إلى أن الجهة وراء العالم عدمية لا موجودة.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٣/ ٦١٠.

والقصد أن نُبيِّن أن كل غلط المتكلمين في مسألة الجهة إنما مردّه إلى القياس الفاسد المبني على أحكام الوهم والخيال؛ لأنه يقيس الصورة الغائبة عنه على الصورة الحاضرة أمامه، فسرعان ما يتبيَّن له فسادها؛ لأنه جمع فيها المتناقضات، فقد جمع فيها صفات الرب من جهة، وقوانين الأشياء المحدودة المنحصرة داخل العالم من جهة أخرى، وهذا التصور الفاسد هو الذي أوهمهم فساد تلك العقيدة.

لذلك لا عجب أن نجد ابن جهبل الشافعي يصرّح بأوهامه، فقد نقل عنه التاج السبكي ما ذكره في رسالة له في الرد على ابن تيمية بخصوص مسألة الجهة، فقال في أوّلها: «**مذهب الحشوية في إثبات الجهة مذهب واهٍ ساقط، يظهر فساده من مجرد تصوّره**»[1].

فإن كلامه يوضح ما ذكرناه خير توضيح، فقد زعم أن فساد المذهب يظهر من مجرّد تصوّر المسألة، وهو أظهر دليل على فساد تصوّر هذا الرجل في نفسه؛ لأن المسألة لا تصوّر فيها أصلًا، وخارجة عن تصور الإنسان وإدراكه. فأي محاولة لتصوّرها عبر القياس الفاسد ستبوء بالفشل، ولن يكون للعقل فيها أي مدخل، وسيكون الوهم وحده هو المسيطر على خيال المتصور. وابن شهبل أعمل أوهامه وتخيلاته في المسألة ـ وهي مسألة علو الله على عرشه فوق خلقه ـ، فسرعان ما توهم فسادها.

ثم إن لقائلٍ أن يقول: إنما يصحّ قولنا أن العالم تحيّز عن الله في حيّز مقدّر له، وليس معناه أن الله تحيّز عن العالم. والمعنى أن الله عندما أراد خلق العالم، خلقه بحيّزه المقدر له، فيكون العالم هو الحاصل في الحيز ومتحيز منذ وجد. أما الله، فلم يخلق حيزًا لنفسه حتى يستوجب حصوله فيه. فالذي يتفق عليه الفريقان أن الله كان ولا شيء معه، ثم

(١) طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي ٩/ ٣٦.

خلق الله العالم بحيزه. فلو كان الله متحيزًا بحيّز وكان هذا الحيز وجوديًّا، لتحتم إيجاده قبل العالم أو معه، وإلا وقعنا في التناقض.

فإن قيل: إن تحيّز العالم عن الله لا يكون إلا بتحيز الله عن العالم أيضًا، وإلا فلا يصحّ التحيز من الطرفين. فمعنى تحيز الله كونه فوق عرشه، وأنه في جهة فوق من العالم.

قيل له: إنما يصحّ ذلك على قول من يساوي بين الجهة والحيز، فيقول إن الشيء لا يكون في جهة من شيء آخر إلا أن يكون الشيء الآخر في جهة من الشيء الأول.

أما التحيّز، فإذا أريد منه المباينة، فالله مباين لخلقه ضرورة لأن الله لم يخلق العالم في نفسه، وهذا ما يتفق عليه الطرفان. وإذا أريد من التحيز التمكن، فهذا التحيّز لا يتعدى ولا يُضاف إلى الغير، فيصح قولنا أن العالم هو الذي تحيّز بحيزه لا أن الله تحيز عن العالم.

ثم إن الرازي ذكر في «المطالب» أن المكان هو الذي يكون فيه الشيء ولا يفارقه بالحركة ولا يسعه معه غيره. والحيز هو تقدير نفس المكان على مذهبهم، وقولنا أن الله خلق العالم ثم استوى على العرش من فوقه لا يفيد الرازي بحال من الأحوال، فإنه لا يوجد مكان أصلًا خارج العالم حتى نقول إن الله يكون فيه ولا يفارقه بالحركة ولا يسعه معه غيره. أما العالم بما فيه من موجودات فيجري عليه هذا الشرط، فجاز تسميتنا له بالمتحيّز.

فإن قيل: هذا باطل؛ لأن الله حسب مذهبكم قد خصّ نفسه أن يكون فوق العرش، وهذا تحيّز لأن العرش نفسه متحيّز، فيكون الله متحيزًا بتحيّز العرش نفسه. ثم إنكم أقررتم بالجهة، والتوجه والتحيز واحد.

فالجواب عليه من وجوه:

الأول: هذا عدول عن معنى الحيّز، فإن الحيّز في مذهبكم هو ما

كان حاويًا للشيء، وكان الشيء المتمكن فيه كما قال الرازي. وهذا ما لا نسلّم بوقوعه بهذا الاعتبار، ولا نزعم أن العرش محيط في الله وأن الله فيه، فلا نسلّم أن العرش حيّز لله بهذا المعنى.

الثاني: أنه قولكم أن الله متحيز بتحيز العرش نفسه لا يصح إلا أن يكون الله داخل العالم، وما سوى ذلك يحتاج إلى دليل.

الثالث: قولكم عن الجهة والحيز سواء باطلٌ، لا يدلّ عليه صريحٌ من نظر ولا سماعٌ من لغة، ولا قال عاقل من العقلاء أن جهة الشيء هو نفس حيز الشيء، فإن حيّزه الذي لا يسع غيره أخصّ من جهته التي لا تعدو كونها أحد الجهات الست، إلا أنها تسعه وتسع غيره.

لذلك، فنحن نثبت جهة الفوق لله لأنه أثبتها لنفسه في صريح آياته، وأكّد عليه رسوله الأمين المبلّغ عن ربه، وكفى بذلك علمًا ويقينًا. أما الحيّز، فلم ينسبه الشارع إلى نفسه، ولا ورد على لسان أحد من السلف الصالح، ولا ينبغي أن نقول بتحيّز الله لمجرد أنه أثبت الفوقية لنفسه. ومن قالها من أهل السُّنَّة والجماعة فإنما ليجاري بها المتكلمة.

وأما إذا صحّ اعتبار استواء الله على عرشه تحيزًا، فليكن تحيزًا لائقًا به على هذا الاعتبار لا بحسب مباني المتكلمة، ولا يعني ذلك افتقاره للحيّز، وذلك لكونه استوى على عرشه بمشيئته بعد أن لم يكن مستويًا عليه، فلا يقاس تحيّزه عندئذٍ بتحيّز باقي المتحيّزات؛ لأن تحيّزه جائز منوط بمشيئته، بينما تحيز المتحيزات واجب وأحيازها ضرورية لها.

لذلك كان من أعجب ما قرأت من حجج للغزالي، قوله في «القواعد»: «**فإن الجهة إما فوق، وإما أسفل، وإما يمين، وإما شمال، أو قدام، أو خلف. وهذه الجهات هو الذي خلقها وأحدثها بواسطة خلق الإنسان، إذ خلق له طرفين، أحدهما يعتمد على الأرض ويسمى رجلًا، والآخر يقابله ويسمى رأسًا، فحدث اسم الفوق لما يلي جهة الرأس،**

واسم السفل لما يلي جهة الرِّجل»[١].

وقال أيضًا: «**فكيف كان في الأزل مختصًا بجهة، والجهة حادثة؟ أو كيف صار مختصًا بجهة، بعد أن لم يكن له؟ أم أنه خلق العالم فوقه وتعالى عن أن يكون له فوق؟ إذ تعالى أن يكون له رأس، والفوق عبارة عما يكون جهة الرأس. أو خلق العالم تحته؟ فتعالى عن أن يكون له تحت، إذ تعالى عن أن يكون له رجل. والتحت عبارة عما يلي الرجل، وكل ذلك مما يستحيل في العقل»**[٢].

وهذا الذي قاله عجيب، فإنه نفى أن يكون لله فوق وتحت بناء على نفي الرأس والرجل له. وهذا لا يصحّ على المخلوقات من غير الإنسان ناهيك عن الخالق. ثم إن الإنسان يصطلح على الفوق والتحت من خلال الرأس والرجل، لا أن جهات الفوق والتحت لا توجدان إلا لمن له رأس ورجل. والغزالي نفسه يؤمن أن السماء فوق الأرض، فكيف وقعت الفوقية، إذا لم يكن للأرض رأس ولا للسماء رِجل؟

وعجيب قوله أن الله خلق الجهات وأحدثها بواسطة خلق الإنسان. وفاته أن الجنات تجري من تحتها الأنهار ولا رجل للجنات، ولا واسطة للإنسان بين الجنات والأنهار. وكذلك قوله تعالى في محكم كتابه: ﴿لَٰكِنِ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ رَبَّهُمۡ لَهُمۡ غُرَفٞ مِّن فَوۡقِهَا غُرَفٞ مَّبۡنِيَّةٞ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُۖ﴾ [الزمر: ٢٠] وقوله: ﴿أَوۡ كَظُلُمَٰتٖ فِي بَحۡرٖ لُّجِّيّٖ يَغۡشَىٰهُ مَوۡجٞ مِّن فَوۡقِهِۦ مَوۡجٞ مِّن فَوۡقِهِۦ سَحَابٞۚ﴾ [النور: ٤٠]. فكيف يثبت الله الفوق للغرف وللموج إن كان أحدث تلك الجهات بواسطة الإنسان؟

وهذه الطريقة في التحايل والتلاعب بالألفاظ والعبارات لازمت هؤلاء منذ نشأة مذاهبهم الكلامية، فإنهم لا مناص لهم من اتباع ذلك الطريق، فبدونه ينسدّ الباب أمامهم وتنهدم أصولهم.

---

(١) القواعد في العقائد ص١٦٢. (٢) المصدر السابق ص١٦٤.



الفصل الثاني

في الجواهر والأعراض

اعلم أن القول بالجسم عند المتكلمين إنما جاء بسبب حاجتهم لإثبات حدوث العالم، ثم إثبات وجود الصانع من خلاله. ولأنهم قسموا العالم إلى أجسام وأعراض، كان القول بحدوث الجسم وتماثل الأجسام مما لا غنى عنه لإثبات حدوث العالم.

وقد اضطربوا في القول بالجسم والجوهر، كما اضطربوا في الحيز والمكان والجهة كما سنفصّل في هذا الفصل نقلا عن الأشعري في مقالاته. فقد زعموا أن الجزأين إذا تألفا فليس كل واحد منهما جسمًا ولكن الجسم هو مجموع الجزأين.

وقال الإسكافي أن «**معنى الجسم أنه مؤتلف، وأقله جزءان**». وقال أبو الهذيل أن «**الجسم هو ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء أحدهما يمين والآخر شمال، وأحدهما ظهر والآخر بطن، وأحدهما أعلى والآخر أسفل**». وقال معمر: «**هو الطويل العريض العميق، وأقل الأجسام ثمانية أجزاء**». بينما قال هشام بن عمر الفوطي أن «**الجسم ستة وثلاثون جزءًا**». وقال هشام بن الحكم أن معنى الجسم أنه موجود، وكان يقول: «**إنما أريد بقولي جسم أنه موجود، وأنه شيء، وأنه قائم بنفسه**». وقال النظام: «**الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه**». وقال عباد بن سليمان: «**الجسم هو الجوهر والأعراض التي لا ينفك منها، وما كان قد ينفك منها من الأعراض فليس ذلك من الجسم؛ بل ذلك غير الجسم**».

وقال ضرار بن عمرو: «**الجسم أعراض ألفت وجمعت فقامت وثبتت فصارت جسمًا**». وقالت الكرامية أتباع محمد بن كرام: «**الجسم هو القائم بنفسه**»، يريدون به الموجود.

وبالجملة، فإن التعريف المشهور عند الفلاسفة والمعتزلة أن الجسم هو الطويل العريض العميق.

أما الأشاعرة، فقال أبو الحسن الأشعري أنه المتألف، وقال الباقلاني في «الإنصاف» أنه المؤلف المركب. وجمع الجويني بينهما، فقال: «**والذي صار إليه أهل الحق أن الجسم هو المؤلف والمتألف**»[١]. ثم اضطرب الجويني في مسألة تألف الجواهر، فبينما نجده في «الشامل» يقول: «**والذي ارتضاه القاضي وكل محقق من أئمتنا، أن الجوهرين إذا تألفا فهما جسمان، فإن الجسم هو المتألف، والمتألف هو الذي قام به التأليف. وقد قام بكل جوهر تأليف، فلزم من تعدد التأليف تعدد المتألف، ولزم من تعدد المتألف تعدد الجسم**»[٢]. إلا أنه في «الإرشاد» قال: «**فإذا تألف جوهران كانا جسمًا، إذ كل واحد مؤتلف مع الثاني**»[٣].

وقال الغزالي في «الاقتصاد»: «**ثم نعلم أن كل موجود إما متحيزًا أو غير متحيز، وأن كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهرًا فردًا، وإن ائتلف إلى غيره سميناه جسمًا**»[٤].

وقال الرازي: «**والمتحيّز إما أن لا يكون قابلًا للقسمة وهو الجوهر الفرد، أو يكون قابلًا للقسمة وهو الجسم**»[٥]. وقال في «المباحث الشرقية» في تعريف الجسم؛ أنه هو الذي يمكن أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم. فإن الجسم وإن كان يخلو عن هذه

---

(١) الشامل ص٤٠١.
(٢) المصدر السابق ص٤٠٨.
(٣) الإرشاد ص١٧.
(٤) الاقتصاد في الاعتقاد ص٢٤.
(٥) الأربعين ١/ ١٩.

الأبعاد الثلاثة، لكنه لا يخلو عن إمكان هذه الأبعاد[١].

وتعريف الأشاعرة يلزمهم القول إن النور والنار ليست أجسامًا؛ لأنه لا يُتصوّر فيهما قيام التأليف. وبالرغم من ذلك فإن كافة المتكلمين اعتبروا الملائكة والشياطين والجان أجسامًا، مع أنها مخلوقة من نور ومن نار.

ومن المعلوم أن العرب درجت على القول إن فلانًا أجسم من فلان إذا كان أكبر منه حجمًا. ولا يخفى أن تعريف الأشاعرة يقتضي القول إن الجسم الذي يتألف أكثر مما يتألفه الجسم الآخر يقال عنه أجسم منه وإن كان أصغر منه في الحجم. وبالتالي، فبحسب تعريفهم فقد تكون الذبابة أجسم من باقي الحيوانات التي تكبرها في الواقع؛ لأن العين الواحدة عند الذبابة تتألف من أربعة آلاف عدسة. وحاول الجويني دفع الإشكال بإيراد مثال الرمانة والخشبة، إلا أنه لم يكن مقنعًا فيه البتة؛ بل إنه لم يحسن توجيه المثال لتأييد التعريف.

ثم اختلفوا في الجوهر والجسم، فقال بعض المتفلسفة أن الجوهر هو القائم بالذات القابل للمتضادات. وقال أكثر المعتزلة أن الجوهر هو المتحيز في الوجود.

وقال الجبائي إمام المعتزلة في زمانه: «**الجوهر ما إذا وجد كان حاملًا للأعراض**». وقال الصالحي أحد نظار المعتزلة: «**الجوهر هو ما احتمل الأعراض**». وقال عبد القاهر البغدادي الأشعري: «**الجوهر كل ذي لون**». ويلزم من ذلك أن الهواء ليس بجوهر، مع أنه التزم كون الهواء جوهرًا وجسمًا عند إثباته تجانس الأجسام، حيث ذكر الهواء من بينها.

واختلفوا في الجواهر؛ هل هي كلها أجسام أم يجوز وجود جواهر

---

(١) المباحث الشرقية ٢/ ٤ ـ ٥.

ليست بأجسام، على أقاويل؛ فقال بعضهم: «**ليس كل جوهر جسمًا، والجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال أن يكون جسمًا؛ لأن الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس الجوهر الواحد كذلك**». وهذا قول أبي الهذيل ومعمر، وإلى هذا القول يذهب الجبائي. وقال آخرون: «**الجواهر على ضربين: جواهر مركبة وجواهر بسيطة غير مركبة. فما ليس بمركب من الجواهر فليس بجسم، وما هو مركب منها فجسم**»(١). وقال الصالحي: «**لا جوهر إلا جسم**».

وقد اتفقوا على أن الجوهر هو المتحيز، وأن التحيز أخصّ صفات الجوهر. ثم عرّفوا العرض أنه ما يقوم بالجوهر. فتحصّل لديهم أن الموجود لا بد أن يكون إما متحيزًا أو قائمًا بالمتحيز، وبالتالي قسّموا الموجودات الممكنة إلى ما يكون وجوده في موضوع كالجوهر، أو لا في موضوع كالعرض. وقد اتفقوا جميعًا فيما بينهم أن الموجودات الممكنة لا تخرج عن كونها جواهر وأعراض، إلا أن البعض منهم يثبت العقول والنفوس الفلكية بالرغم من أنها ليست متحيزات ولا قائمة بمتحيزات.

وقد اعترف الآمدي بقوة ذلك الإشكال، وقال فيه: «**هذا السؤال مما صعب موقعه على فحول المتكلمين والأئمة المتبحرين، حتى أن منهم من لم يحر فيه جوابًا. ومنهم من خبط بما لا يقنع به المحصّلون**».

ثم قال: «**والأقرب فى هذا الباب أن يقال: وجود ممكن ليس متحيزًا، ولا قائمًا بالمتحيّز مما لم يضطر إليه عقل، ولا دلّ عليه دليل كما سبق فى المسلك الأول. وما هذا شأنه؛ فلا سبيل إلى إثباته، وسواء كان ثابتًا فى الأمر نفسه، أو لم يكن ثابتًا. وما يتخيل دليلًا على ذلك؛ فقد أبطلناه فى الردّ على الفلاسفة، حيث قالوا بوجود خالق غير الله**

---

(١) مقالات الإسلاميين ص٣٠٨.

تعالى، فهذا ما عندي فيه. وعسى أن يكون عند غيري غيره. وعليك بالاجتهاد فى حلّ الإشكال إن أطقت»[١].

أما الجوهر الفرد، فهو الجزء الذي لا يتجزأ. وأكثر المتكلمين أثبته، والنظام أنكره وقال: «**لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبدًا**». وهو يريد بذلك أن الجسم مركب من أجزاء لا متناهية، وهذا ما دعا خصومه إلى تكفيره. والذين أثبتوه اختلفوا في رسمه وحدّه، فمعتزلة البصرة وأكثر الأشاعرة قالوا أن له طولًا ومساحة. أما الكعبي من معتزلة بغداد، والعلاف، والجبائي، والرازي وبعض متأخري الأشاعرة فقالوا أنه لا طول ولا مساحة له، وليس بذي جهات.

كما أن أكثر المعتزلة قالوا أن له شكلًا، بينما قال أكثر الأشاعرة أنه لا شكل له، مع أنهم يثبتون للجوهر الفرد حظًّا ثابتًا في المساحة غير موقوف على انضمام غيره إليه، كما ذكره الجويني في «الشامل». ثم اختلف هؤلاء الذين أثبتوا الشكل للجوهر، فمنهم من قال أنه مثلث، ومنهم من قال أنه مربع، وبعضهم قال أنه مكعب.

أما طول الجوهر الفرد، فأكثرهم قال أنه لا طول له. ومنهم مَنْ اعترض عليه، وقال: «**للجزء طول في نفسه بقدره، ولولا ذلك لم يجز أن يكون الجسم طويلًا أبدًا؛ لأنه إذا جمع بين ما لا طول له وبين ما لا طول له، لم يحدث له طول أبدًا»**[٢].

واختلفوا في ماهيات الجواهر هل هي متماثلة أم لا؟ فقال أكثرهم أنها متماثلة، وقال أبو إسحاق النظام والخياط أنها مختلفة، بينما توسّط أبو القاسم البلخي الكعبي وأصحابه، فقالوا أن بعضها متماثل وبعضها مختلف. وكذلك منهم من أجاز عليه السكون والحركة والانفراد كأبي

---

(١) أبكار الأفكار ٣/ ٢٩.
(٢) مقالات الإسلاميين ص٣١٨.

الهذيل والجبائي والصالحي. أما عباد بن سليمان وهشام الفوطي وأصحابهما، فإنهما لم يجيزا ذلك. كما أن منهم من أجاز عليه أن يقوم فيه اللون والطعام والرائحة، وهم أكثر الأشاعرة. والعلاف وغيره من المعتزلة منعوا ذلك. كما أن المعتزلة منعوا أن تحلّ فيه حياة لأجل مانع البنية، بينما أجاز الأشاعرة ذلك، ولم يمنعوا أن يخلق الله حياة في الجوهر الفرد فيكون مخلوقًا عاقلًا عالمًا؛ لأن البنية عندهم ليست من شروط الحياة.

واختلفوا هل الأجسام كلها متحركة أم كلها ساكنة، على مقالات. فنقل الأشعري عن النظام أنه قال أن «**الأجسام كلها متحركة في الحقيقة، وساكنة في اللغة**». ونقل عن معمر أنه قال أن «**الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة ومتحركة على اللغة، والسكون هو الكون لا غير ذلك، والجسم في حال خلق الله له ساكن**».

وقال أبو الهذيل أن «**الأجسام قد تتحرك في الحقيقة، وتسكن في الحقيقة، والحركة والسكون هما غير الكون، والجسم في حال خلق الله سبحانه له لا ساكن ولا متحرك**». وقال الجبائي: «**الحركات والسكون أكوان للجسم، والجسم في حال خلق الله له ساكن**». وقال عباد أن «**الحركات والسكون مماسات، والجسم في حال خلق الله له ساكن**».

واختلف الناس في المعاني القائمة بالأجسام، كالحركات والسكون وما أشبه ذلك؛ هل هي أعراض أم صفات؟ فقال هشام بن الحكم وآخرون: «**نقول إنها صفات ولا نقول هي أعراض، ونقول هي معان ولا نقول هي الأجسام، ولا نقول غيرها لأن التغاير يقع بين الأجسام**». وقال آخرون: «**هي أعراض وليست بصفات لأن الصفات هي الأوصاف وهي القول والكلام كالقول: زيد عالم قادر حي، فأما العلم والقدرة والحياة فليست بصفات وكذلك الحركات والسكون ليست بصفات**».

وقد عرّف الأشاعرة العرض أنه ما يقوم به الجوهر. والمعتزلة لا ترتضيه لأنهم قالوا بثبوت الأعراض في العدم. وقال الباقلاني في كتابه «الإنصاف» في العرض: «**هو الذي يعرض في الجوهر، ولا يصح بقاؤه وقتين**». والأشاعرة ترتضيه كذلك، إلا أن المعتزلة لا تسلّم به لأنها تقول ببقاء الأعراض.

وقال العلاف: «**لم تسم الأعراض أعراضًا لأنها تعترض في الأجسام؛ لأنه يجوز وجود أعراض لا في جسم، وحوادث لا في مكان، كالوقت والإرادة من الله سبحانه والبقاء والفناء، وخلق الشيء الذي هو قول وإرادة من الله تعالى**».

وقال أبو إسحاق النظام: «**سمّيت بذلك لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها**». وقال جعفر بن حرب: «**سميت المعاني القائمة بالأجسام أعراضًا باصطلاح من اصطلح على ذلك من المتكلمين. فلو منع هذه التسمية مانع، لم نجد عليه حجة من كتاب أو سنة أو إجماع من الأمة وأهل اللغة**». وقال آخرون: «**إنما سميت الأعراض أعراضًا؛ لأنها لا لبث لها. وإن هذه التسمية إنما أخذت من قول الله** ﷻ: ﴿قَالُوا۟ هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾ [الأحقاف: ٢٤]، **فسموه عارضًا لأنه لا لبث له. وقال تعالى**: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأنفال: ٦٧]، **فسمى المال عرضًا لأنه إلى انقضاء وزوال**»[(١)].

والمعتزلة أجازوا قيام العرض بالعرض، وأجازوا البقاء في الأعراض، بينما منع الأشاعرة الأمرين واعتبروهما من المحالات. كما أن المعتزلة أجازوا للجوهر أن يتعرّى من كافة الأعراض ولم يجوّز الأشاعرة ذلك، واعتبروه من المحالات. والأشعري قال: «**أنه لا عرض إلا وله ضدّ، ولا يصح وجود عرض لا ضدّ له**»[(٢)]. والذي دفعه إلى ذلك القول هو دعوى استحالة تعرّي الجواهر من الأعراض.

---

(١) مقالات الإسلاميين ص٣٦٩ ـ ٣٧٠.
(٢) المصدر السابق ص٢٧١.

ذكر الأشعري كل ذلك في «مقالات الإسلاميين». والحاصل أنك لا تكاد تجد منهم اتفاقًا على شيء من المسائل في ذلك المبحث، وكلٌ منهم يذهب فيه ذلك مذهبًا مستقلًا وينصر رأيًا. وقد تعمّدنا نقل مجمل آراءهم في الجسم، ليرى القارئ اضطرابهم في تصوّر مفهومه وتخبطهم في مذاهبهم. فحسبك كل هذا النزاع فيما بينهم حول كنه الجسم وخصائصه لتدرك ضعف ما يستند إلى تلك المفاهيم من حجج، وكلٌّ منهم يعتبر أن حججه تفيد اليقين والقطع.

ولا ريب أن تلك الاختلافات لا تبني حججًا قاطعة بحال من الأحوال؛ لأنها مبنية على مفاهيم ومعاني غير متفق على تعريفاتها. والناظر المنصف يدرك أنه لا يمكن بحال إلزام حجة من تلك الحجج على المنازعين لها والزعم أنها حجة جازمة مفحمة وملزمة، فحججهم إن صحّ بناؤها تكون ظنية على أحسن تقدير لها.

والجويني صرّح في «الشامل» أن «**الإسلاميين اتفقوا على أن الأجسام تتناهى في تجزئتها حتى تصير أفرادًا**»[(١)]. وكذلك ذكر عبد القاهر البغدادي في «أصول الدين» أن «**إثبات الجوهر الفرد عليه جمهور المسلمين، غير النظام**»[(٢)].

وتلك دعوى عريضة، إذ أن أصحاب الحديث لم يؤمنوا بها، إلى جانب بعض الفلاسفة، وبعض المعتزلة من أتباع النظام.

ومسألة وجود الجوهر الفرد مسألة موغلة في القدم، وترجع إلى القرن الرابع قبل الميلاد، وذكرها ديمقريطس وأبيقور من فلاسفة اليونان، حيث زعموا أن المادة منفصلة، وأنها مكونة من أجسام متماثلة تسمى ذرات ولا تقبل الانقسام. وقال ديمقريطس أن الذرات لها أشكال، بينما نفى أبيقور ذلك. وقد عارضهم الكثير من فلاسفة اليونان. وقال أرسطو

(١) الشامل ص١٤٣.
(٢) أصول الدين ص٣٦.

أن «**القسمة ممكنة وحاصلة إلى ما لا نهاية**». وتابعه عليه الفارابي وابن سينا.

واستمد أبو الهذيل العلّاف فكرة الجوهر من اليونانيين، فكان أول من يدّعي الجوهر الفرد في الإسلام، وتابعه عليه بعد ذلك كافة المتكلمة. وإنما اختلفوا في تفاصيل الجوهر ولم يتابعوا فلاسفة اليونان في كافة الوجوه والتفريعات. والسبب أنهم استعملوا نظرية الجوهر الفرد في إثبات حدوث العالم، والذي كان يشكّل المعضلة الكبرى عند المتكلمة، إلا أنهم لم يحسنوا إثبات الجوهر الفرد في نفسه، وووقعوا في تناقضات حسية عديدة في معرض إثباتهم له، واعتمدوا على النظر المجرّد في مسألة من أدق مسائل الطبيعيات.

وانتقد الفلاسفة أدلة المتكلمة في إثبات الجوهر الفرد من حيث كونها جدلية لا برهانية، بمعنى أنها تعتمد على استحالة قول الخصوم، دون إنشاء دليل مستقل يقرر وجوده. وهذا النقد حق، فإن الكثير من المتكلمة استند في حجته إلى فرض انقسام المادة إلى ما لا نهاية ليظفر بمحال من المحالات، ثم يحكم باستحالة تلك الحالة وبالتالي صحة القول بالجوهر الفرد. وغفلوا أن خطأ الدعوى السابقة لا يلزم منها ثبوت الجوهر الفرد في نفسه؛ لأن القضيتين لا تتناقضان. فالمعوّل عليه في مسألة الانقسام، هو أن الجسم ينقسم إلى حالة يستحيل بعدها ولا يستمر الانقسام إلى ما لا نهاية، ولا يصل فيها إلى أجزاء لا تتجزأ.

فاستحالة الانقسام إلى ما لا نهاية لا تقتضي ثبوت جزء لا ينقسم، وإنما تقتضي نهاية الانقسام في نفسه، وهذه النهاية قد تكون باستحالة المادة نفسها، كما قد تكون بالحصول على أجزاء لا تقبل الانقسام. فمن رام إثبات الثانية فعليه بدليل مستقل عن دليله في إبطال الانقسام إلى ما لا نهاية، ومن هنا جاء خلط المتكلمة.

ومن فَطِن منهم إلى ما ذكرناه وأدرك حاجته إلى دليل منفصل، لم يورد ما يصحّ به من الاستدلال، ولم يؤسس براهين تفضي إلى ثبوت الجوهر الفرد؛ بل عمد إلى اللجاج وصناعة الجدل والكلام.

والناظر إلى ما اختلف فيه المتكلمة في أحوال الجوهر الفرد يدرك صحة ما ذكرناه، فإن كل واحد منهم بنى تصورًا خاصًا به للجوهر الفرد، وافترض به ما يعتقد صحته. وكل منهم تجنب الإلزامات التي توقعه في التناقض. لذلك جاء الكلام عن الجوهر الفرد في أدبياتهم كلامًا ركيكًا ممزوجًا بالفرضيات والوهميات، ومتناقضًا مع بعضه البعض، ولا يستند إلى أرضية راسخة في العلم والاستدلال.

وأوّل مسائل الاختلاف بينهم هو ما يتعلّق بطول الجوهر الفرد ومساحته. فقد ذكرنا أن منهم من قال أن له طولًا ومساحة، ومنهم من منع ذلك.

أما القول الأول، فهو في الحقيقة يبطل في نفسه الجزء الذي لا يتجزأ. وذلك لأن الجوهر إن كان له طول ومساحة، أمكن أن نحدد فيه نقطتين منفصلتين، إذ لو لم يسع نقطتين للزم أن يكون نقطة، والنقطة لا أبعاد لها. وإذا أمكن رسم نقطتين منفصلتين فيه، أمكن رسم خط يتوسّطهما فيفصل بينهما، فأمكن بالتالي قسمة ذلك الجوهر عبر ذلك الخط.

وأصحاب القول الأول يمنعون مثل ذلك الانقسام، ويقولون أن هذا الانقسام وهمي لا فعلي، والعبرة في الانقسام تكون بالقسمة الانفكاكية. وهذا التبرير لا يشفع لهم؛ لأن للمنازع أن يعترض عليه أنه لم تقم دلالة على بطلان مثل ذلك الانقسام؛ لأننا رأينا في الشاهد أن كل ما يقبل القسمة الوهمية الذهنية من الأجسام يقبل القسمة الانفكاكية. ونصر الرازي ذلك في «المطالب».

ثم إنهم لما ذكروا الحجج الدالة على انقسام الذات الإلٰهية إذا كانت متحيزة كما سنبسطه في موضعه، فإنهم بنوها على مجرّد القسمة الوهمية الذهنية، فقالوا أنه لو صحّ كونه مشارًا إليه بالحس أمكن انقسامه، ولم يعتمدوا فيه إلا على القسمة الذهنية أو الوهمية كما يسمّيها الرازي. والقياس في تلك الحالة فاسد لأنه قياس الغائب على الشاهد، أما قياسنا للجوهر على الأجسام المشاهدة المحسوسة فله وجه؛ لأن الجسم هو مجموع الجواهر. فإذا صحّ قسمة كل جسم بمجرّد القسمة الوهمية، صحّ قسمة الجوهر الفرد بمجرد القسمة الوهمية، وسوى ذلك فتحكّم بغير وجه دلالة. لذلك يصحّ القول إن القسمة الذهنية على الله لا تقتضي القسمة الفعلية، بينما القسمة الذهنية على الجوهر الفرد توجب انقسامه.

وقد فطن بعض المتكلمة لضعف ذاك القول وتناقضه، فالتزموا القول الآخر الذي يقول إن الجوهر الفرد لا طول ولا بُعد له. والمعنى أنه لا طول ولا عرض ولا عمق ولا مساحة، فيكون بمثابة النقطة. ولذلك فإذا أرادوا إثبات الجوهر الفرد عمدوا إلى بعض الحالات الهندسية، كتماس الكرة مع سطحٍ مستوٍ في نقطة وغيرها كما فعل الرازي وعوّل عليه باعتباره دليلًا على وجود الجوهر الفرد. والرازي بنى كافة الحجج في إثبات الجوهر الفرد على وجود النقطة نفسها، مع أنه لا أحد ينازع في ثبوت النقطة رياضيًّا وصحة اعتبارها في الذهن. وإنما النزاع في وجودها واقعًا في الخارج. والأدلة تقرر ثبوت النقطة ولا تقرر وجودها في الخارج؛ لأن الأدلة مبنية على الأشكال الهندسية المختلفة التي لا توجد أصلًا.

ومن أثبت النقطة في الخارج على اعتبار أنها موضع تماس الكرة والسطح المستوي فهو واهم في الحقيقة؛ لأن موضع التماس ذاك لا نسلّم بكونه نقطة إلا من خلال الحساب الرياضي الذي يتعامل معه على

أنه نتيجة لنهاية معدل تغير فروقات المسافات، وهو ما يفرض الجوار حول الموضع، ثم ينكمش الجوار حتى يصل إلى الصفر، دون أن يساويه. وهو من باب حساب النهاية والغاية. فموضع التماس لا يكون نقطة إلا في المماسات المثالية التي لا توجد إلا عبر الأشكال الهندسية الرسمية التي لا وجود لها أيضًا في الخارج. فحاصل مثل تلك الأدلة هو إثبات النقطة هندسيًّا وذهنيًّا، لا ثبوتها في الخارج.

وحاول الرازي تقرير الجوهر الفرد بحجة من الحجج الغريبة المتناقضة مع نفسها، مفادها: «**أن النقطة شيء موجود مشار إليها، وهي لا تنقسم. ومتى كان الأمر كذلك، كان القول بالجوهر الفرد لازمًا. أما قولنا أن النقطة شيء موجود مشار إليها وهي لا تنقسم. فهذا لا يتم إلا ببيان أمور:**

الأول: أن النقطة شيء موجود، وهذا متفق عليه. إلا أنا نقول: الدليل عليه أن الخط متناه بالفعل، وإذا كان متناهيًا بالفعل كانت نهايته موجودة بالفعل. ولا معنى للنقطة إلا نهاية الخط، فثبت أن النقطة موجودة بالفعل»[١].

قلت: إن كان يريد الرازي إثبات وجود النقطة الذهني، فهذا معروف ويستغني عن الدلالة. وإن كان يريد إثبات وجود النقطة وجودًا حقيقيًّا عينيًّا خارج الذهن، فقد أساء وأغرب القول.

وقوله: «**أن النقطة شيء موجود، وهذا متفق عليه**» عجيب أن يخرج من مثله، فإن لا أحد من الرياضيين والهندسيين والطبيعيين يثبتون وجود النقطة في الخارج؛ بل الكل يتفق على عدم وجودها إلا هندسيًّا، وأنها مقدّرة في الذهن.

ثم إنه بنى دليل وجودها على الخط، وغفل الرازي أن الخط نفسه

---

(١) الأربعين ٢/٦.

غير موجود في الخارج. وما نراه من رسم النقطة والخط إنما هي تعابير عن الخط والنقطة المقدرين في الذهن، فوجودها في الورق لا يعدو كونه وجودًا رسميًّا كتابيًّا كتعبيرٍ عن الوجود الذهني، ولا يمكن وجودها وجودًا عينيًّا. فإقامة الدليل على وجود الجوهر الفرد بناءً على وجود النقطة لا يخفى فساده وبطلانه.

ثم إن النقطة عرض قائم بالخط، والخط عرض قائم بالسطح، والرازي يلتزم القول إن السطح عرض. فلو كانت النقطة وجودية للزم منه قيام العرض بالعرض، والرازي وسائر الأشاعرة يمنعون حصول ذلك. فلزمهم القول بأحد الأمرين: إما أن النقطة عدمية أو أن السطوح والخطوط جواهر.

والحق أن القول بأن الجوهر الفرد عبارة عن النقطة لا يقلّ فسادًا عن القول الأول بحال من الأحوال. وموضع فساده يكمن في أن النقطة غير موجودة في الواقع، ووجودها اعتباري افتراضي في الذهن كما أسلفنا. وهي من أدوات الرياضيات والهندسة، وليست شيئًا عينيًّا موجودًا في العالم. والبعض توهم أن مجرد رسمه للنقطة على الورقة يثبت وجودها، إلا أنه غفل أن تلك الرسمة ليست هي النقطة محل النزاع، فإن النقطة لا أبعاد لها، وتلك النقطة المرسومة على الورقة هي تعبير هندسي رسمي على تلك النقطة المفترضة، ولا تعني أنها نفسها. فمهما أمكن رسم نقطة صغيرة فأنت تثبت لها الأبعاد، وإلا لما أمكن رسمها مطلقًا؛ لأن الذي ليس له طول ولا عرض ولا عمق لا يمكن رؤيته فضلًا عن رسمه. وقد بنوا على ذلك الوهم أصلين فاسدين:

الأصل الأول: أنهم قالوا بتحيز الجوهر الفرد. بل إنهم لم يميزوا بين المكان والحيز إلا لاعتبار الجوهر الفرد. فإن الجوهر الفرد عندهم له حيز ولا مكان له، ولذلك كان مفهوم الحيز عندهم أوسع من مفهوم المكان. إلا أن المعروف بداهة أن النقطة لا يمكن أن تتحيز؛ لأن الحيز

لا يسع إلا الشيء نفسه كما قالوا. وإذا كان الجوهر نقطة لزم أن يكون حيزه نقطة مثله، والنقطة لا تمتد في الفضاء.

ومما يؤكد ذلك أنهم اعتمدوا في تعريف الحيّز أنه الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاءً. فإذا كان المتحيز نقطة، لم يكن هناك أي فراغ حتى يصحّ التعريف عليه؛ لأن النقطة لا تترك فراغًا بنزعها ولا تملأ فراغًا بوضعها، إذ لو صحّ ذلك لثبت لها الطول والمساحة.

ثم إن مما يقتضي التحيز عندهم هو الجهة، وإثبات تحيز الجوهر يثبت الجهة لها. وعلى ذلك يكون للنقطة ست جهات شأنها شأن سائر الأجسام. ولا يخلو ذلك من إشكال للمتأمل فيه؛ لأن تمايز الشمال والجنوب عن الشرق والغرب يقتضي بعدًا للمتحيز. ولا يمكن لنا إثبات جهات في تلك الحالة؛ بل مجرد خطوط على شكل علامة زائد وتكون النقطة هي مركز الزائد، وكل واحد من أضلاع الزائد الأربعة يمثل جهة، إلا أن الخط لا يصلح أن يكون جهة لأنه بمقتضاه لا يمكن إثبات الجهة لأي شيء من النقطة إلا أن يكون هو بنفسه نقطة. وإذا صحّ ذلك، فلا معنى أن نثبت للنقطة حيزًا.

الأصل الثاني: أنهم زعموا أن الجوهر هو مادة بناء الجسم، وأن الجسم يتكون من تلك الجواهر. ولكن يشكل على ذلك أن الجوهر لا طول ولا مساحة له، والجسم طويل وعريض وعميق، فثبت أن الجوهر الفرد ليس جسمًا، فكيف يتكون الجسم من غير جسم؟ والجسم عند الأشاعرة هو ما تألف من جوهرين فصاعدًا، فكيف يتألف شيئان من غير ذوات الأجسام وينشأ عنهما جسم؟

ثم إن القول إن الجوهر نقطة هو كالقول إن طوله يساوي صفر وعرضه يساوي صفر. فكيف تتجمع الجواهر وكل واحد منها بطول

صفري، ثم ينشأ عنها جسمًا له طول أكبر من الصفر؟ إن مثل ذلك يستحيل أن يحدث في مبادئ الحساب الرياضي إلا في حالة واحدة، وهو أن نضم أعدادًا غير متناهية من تلك الجواهر ببعضها البعض، وذلك لأن الصفر مضروبًا بأي عدد يساوي صفرًا، ولكن الصفر مضروبًا بكمية لا متناهية ينتج كمية غير متعينة قد تكون أكبر من الصفر. وعلى ذلك تكون الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها بناء جسم طويل وعريض وعميق من جواهر كالنقاط هي في اجتماع ما لا يتناهى من الجواهر. وهذا ما لا يريده المتكلمة؛ بل فرّوا منه في أول الأمر وقالوا أن الجسم يستحيل أن يتكون من عدد لا يتناهى من الجواهر؛ لأن ذلك يلزم منه تعاقب ما لا نهاية له من الحركات لخلقه، وهذا محال. وقد رتبوا على ذلك نفي الانقسام إلى ما لا نهاية. إلا أن قولهم إن الجوهر نقطة يبطل كل ذلك ويوقعهم في جنس الخلط الذي وقع فيه الفلاسفة. وبذلك يتبيّن لنا أن إثبات المساحة للجوهر يبطل كونه غير منقسم، ونفي المساحة له يبطل كونه متحيزًا، وكونه وحدة بناء الجسم. ولا أعلم وجهًا يجيز للمتكلمة القول إن ضمّ عدد متناهٍ من الأصفار إلى جانب بعضها يفضي إلى عظمٍ، إلا الانغماس في الوهم والخيال وفساد منطقهم الرياضي والهندسي.

والقول بإمكان قسمة خط من الخطوط إلى عدد متناه من الأجزاء غير القابلة للانقسام يصادم بديهيات الهندسية. ومن الأمثلة المشهورة على ذلك أننا لو افترضنا وجود خطين يتعامد أحدهما على الآخر ويشتركان في نقطة نهايتيهما، وكان كل خط منهما يحتوي على ثلاثة جواهر، فإن من المعلوم الواضح بلا خلاف أن يكون الخط الواصل بين النهايتين الأخريين للخطين يحتوي على ثلاثة جواهر كذلك. ولكن ذلك يولد شكل المثلث القائم الزاوية. وبحسب نظرية فيثاغورس المشهورة، فإنه يستحيل على ذلك المثلث أن يتساوى طول وتره مع طول أحد

أضلاعه. وتلك النظرية من المبادئ الأساسية للهندسة، ولا مجال للشك فيها.

فثبت أن وجود الجوهر الفرد يبطل وجود المثلث، ولهذا التزم بعض المتكلمة ذلك وأبطلوا الوجود الهندسي للمثلث القائم الزاوية، ولم يثبتوا من الأشكال إلا المربع. إلا أن ذلك لا يشفع لهم؛ لأن وتر المربع يقطعه إلى مثلثين قائمي الزاوية. فإثبات المربع يوجب إثبات المثلث القائم الزاوية لا محالة. فتبيّن أن القول بالجوهر الفرد يبطل كافة الأشكال الهندسية، ويبطل بذلك الكميات المتصلة التي هي أساس الهندسة. وبالتالي، فإن الذي يقول بالجوهر الفرد ويؤمن به لزمه إبطال الهندسة، إلا إن كان لا يدري ما يخرج من رأسه.

وهذا ما عناه الفيلسوف ابن رشد عندما اعترض على فكرة الجوهر الفرد، فكان مما قاله: «**وعلى هذا القول، تكون الأشياء كلها أعدادًا، ولا يكون هناك عظم متصل أصلًا، فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها**».

وما تقدم ذكره يشرح مراد ابن رشد من عبارته، إذ أنَّ تجميع عدد متناه من النقاط لا يولد شيئًا، وصناعة العدد مبناها على الانقطاع والانفصال؛ لأنهم في زمانهم كانوا يقولون: واحد، اثنان، ثلاثة، أربعة، وهكذا تنفصل الأعداد عن بعضها ولا تتصل بالقيمة. أما صناعة الهندسة فمبناها على الأشكال الهندسية القائمة على الخطوط المحتوية على ما لا يتناهى من النقاط، وعلى وجود ما لا يتناهى من الأعداد بين العددين واحد واثنان، وبين كل عددين آخرين. فإثبات الجوهر الفرد على طريقة المتكلمين يبطل صناعة الأشكال الهندسية، ويختزل الصناعة إلى الأعداد المنفصلة، وتلك الكميات المنفصلة لا تخلق الأشكال الهندسية؛ لأنها مبنية بالاتصال.

وقد وافق الرازي على ذلك أيضًا، حيث قال عند فراغه من ذلك المبحث من كتابه: «**واعلم أن علم الهندسة من أوله إلى آخره يُبطل القول بالجوهر الفرد. والذي شرحناه في هذا الموضع هو قليل من كثير. فمَنْ أثبت الجوهر الفرد وجب عليه الطعن في علوم الهندسة**»[١]. والرازي قد ذكر أمثلة كثيرة هندسية في إنكار الجوهر الفرد، ويمكن لنا إيراد أضعافها من الأمثلة التي لا تنحصر.

وبالرغم من كل الذي قلناه عن الجوهر الفرد والإشكالات المستلزمة من ورائه، فإننا نجد أن أبا المعالي الجويني دافع عنه بشدة وحماس كبيرين. ومن ضمن ما استدل عليه قوله: «**إذا نظر الناظر إلى جسم بسيط وعلم أحد طرفيه، ثم صوّر نملة تفتتح الدبيب من أحد طرفي الجسم، ولا تزال كذلك حتى تنتهي إلى الطرف الآخر، فقد استيقنا أنها قطعت الجسم، وخلفت أجزاء البسيط. فلو كانت أجزاؤه غير متناهية، لما تصوّر الفراغ من قَطْعه وتخليفه**»[٢].

ثم ذكر ردّ الخصم عليه أن النملة إنما تقطع الجسم بجسم لا يتناهى في نفسه، فتعقبه قائلًا: «**وهذا الذي قالوه لا محصول له، فإن ما لا يتناهى يستحيل عليه الانقضاء من كل وجه**»[٣].

ومما استدل به الجويني وغيره على وجود الجوهر الفرد، أنه لو فرضنا جسمين اثنين أحدهما أكبر من الآخر كالنملة والفيل ويقبلان القسمة إلى ما لا نهاية، لكان أجزاء الجسم الصغير مساويًا لعدد أجزاء الجسم الكبير، ولكان الجسمان متساويين في المقدار. وهذا خلاف المشاهد، فلا بد أن تكون الأجسام مؤلفة من عدد محدود من الأجزاء.

وقد ذكر الجويني هذه الحجة في «الشامل»[٤]، وذكرها الباقلاني من قبله في «التمهيد». وهذا المثال يحاكي ما يسمونه بمبدأ التطبيق،

---

(١) المطالب العالية ٦/١٦٦.

(٢) الشامل ص١٤٣ ـ ١٤٤.

(٣) المصدر السابق ص١٤٤.

(٤) المصدر السابق ص١٤٦.

وهو مبدأ مشهور عوّلوا عليه كثيرًا في إبطال التسلسل. وسنبسط فيه القول في موضعه ونُبيِّن فساده. وهم من خلال تلك الحجج الباطلة يجتهدون في إثبات وجود الجوهر الفرد عن طريق إثبات بطلان أن يكون الجسم قابلًا للانقسام إلى ما لا نهاية. وكل أدلة المتكلمين إنما تصبّ في هذا الاتجاه، بمعنى أنهم يعتقدون أن نقيض نظرية الجوهر هو القول بانقسام الجسم إلى ما لا نهاية.

والقول بعدم وجود الجوهر الفرد لا يلزم منه قابلية القسمة إلى ما لا نهاية؛ بل تكرار القسمة ينتهي باستحالة المادة. وهذا ما ذكره أيضًا ابن تيمية من قبل، وأثبتته العلوم الطبيعية الحديثة وتجزم به، ولا خلاف عليه الآن في أروقة المدارس العلمية في مختلف أنحاء المعمورة.

والجويني ذكر اعتراض الخصوم على حجته الأولى إلا أنه لم يحسن دفعه، فإن الإشكال لم يزل قائمًا واعتراض الخصوم سليم. ولنقدّر مثاله بما يحاكيه هندسيًّا؛ بالقول إن الخط الهندسي يحوي ما لا نهاية له من النقاط. ولو أردنا أن نسير على ذلك الخط، لتعيّن المرور على عدد لا يتناهى من النقاط، فلا نصل أبدًا إلى نهاية الخط؛ لأننا نحتاج إلى قطع ما لا نهاية له من الخانات المخصصة لها. بينما إذا رسمنا خطًّا آخر أصغر من الأول، وقررنا تحريكه بكامله فوق الخط، فإنه سيمرّ خلاله ويصل إلى النهاية تبعًا للنسبة بينهما. وسبب ذلك أن الخط الآخر يحوي ما لا نهاية له من النقاط كذلك، ولن يسير على ذلك الخط الكبير خانة بخانة حتى نحتاج إلى قطع ما لا نهاية له من الخانات. ولو اعتبرنا الجسم البسيط في مثال الجويني، وقدّرناه بخط مستقيم يعادل طوله، وقدّرنا النملة بخط آخر يعادل طولها وأجرينا نفس المثال الذي ذكره، لمرّ الخط الصغير من الخط الكبير. وهو نفس مثال الجويني، وكلاهما يحوي ما لا نهاية له من الأجزاء الهندسية وهي النقاط. وبالتالي فإن حجة الجويني لا تثبت شيئًا في الحقيقة.

ثم إنه يمكننا القول كذلك أن الجوهر الفرد لو صحّ وجوده فإنه لا يقبل القسمة، فلا يجوز أن نثبت له البعد، إذ لو جاز لأمكن تقسيم ذلك البعد إلى نصفين وتقسيم الجوهر الفرد إلى قسمين أصغر منه. لذلك ينبغي أن يمثل النقطة لا أكبر منها، إذ لو مثل ما هو أكبر منها لجاز تقسيمه إلى نقطة وجزء آخر. وإذا كان حجمه بمقدار النقطة للزم تجميع ما لا يتناهى منه لتكوين ذلك الجسم؛ لأننا نعرف أن الخط يحوي ما لا يتناهى من النقاط. وإذا كان كل من الجسمين يحتاج إلى ما لا يتناهى من الجواهر لزم أن يكونا متساويين في الحجم، ولكنهما على خلاف ذلك.

وهذا يبطل حجة الجويني الثانية. وهي حجة مشهورة ذكرها أكثر المتكلمين المعتزلة والأشاعرة. ولا أعرف وجه إعجابهم بها، إلا أن المؤكد هو سطحية الحجة وافتقارها إلى الإحكام، وعدم إلمام أصحابها بأصول المنطق الرياضي الذي لا غنى عنه في مثل تلك المسائل التي لا ينفع فيها المنطق اليوناني الأرسطي بشيء.

وموضع خلطهم هو أنهم لم يحسنوا التعامل مع الكميات المتصلة في مثال جسم النملة وباقي الأجسام، فمثل تلك الكميات نفاضل بينها بالكبر والصغر لا بالكثرة والقلة، بينما نفاضل بين الكميات المنفصلة العددية بالكثرة والقلة. فمتى كان الجسم تحت الدراسة من نوع الكميات المتصلة، لا يكون التعامل معه بالكميات المنفصلة مجديًا؛ لأنك تحتاج إلى تقسيمه إلى ما لا نهاية له من النقاط حتى تقارن بينها بالكثرة والقلة، بينما يمكنك أن تفاضل بينه وبين غيره بأن تقول إن هذا أكبر من ذلك، أو أصغر منه. ولا نقول إن أجزاء هذا أكثر من أجزاء ذاك؛ لأن تلك الأجزاء لا تتناهى، فإن تناهت كان لها حجم، ومتى كان لها حجم فقد ثبت فيها الاتصال أيضًا، فعاد القول إلى التقسيم والانفصال من جديد أو البقاء على الاتصال.

وزعم الجويني في «الشامل» أن الله لو خلق جوهرًا فردًا، وخلق له الحياة والعلم والقدرة، لكان ذلك جائزًا ممكنًا[١]. وهو القول المعتمد عند سائر الأشاعرة، وحكي عن أبي الحسن الأشعري.

قال الرازي في «تفسيره»: «**واعلم أن القول بتجويز انقلاب العادات عن مجاريها صعب مشكل، والعقلاء اضطربوا فيه، وحصل لأهل العلم فيه ثلاثة أقوال. القول الأول: قول من يجوّز ذلك على الإطلاق. وهو قول أصحابنا، وذلك لأنهم جوّزوا تولّد الإنسان وسائر الحيوان والنبات دفعة واحدة من غير سابقة مادة ولا مدة ولا أصل ولا تربية، وجوّزوا في الجوهر الفرد أن يكون حيًّا عالمًا قادرًا عاقلًا من غير حصول بُنية ولا مزاج ولا رطوبة ولا تركيب، وجوّزوا في الأعمى الذي يكون بالأندلس أن يبصر في ظلمة الليل البقعة التي تكون بأقصى المشرق، مع أن الإنسان الذي لا يكون سليم البصر لا يرى الشمس طالعة في ضياء النهار. فهذا هو قول أصحابنا**»[٢].

قلت: لو تأمل المتكلمة ذلك القول وما فيه من تناقض، لأدركوا أن فيه سقوط مذهبهم بالكلية. فإن أساس مذهبهم هو تحكيم العقل، وأن ما دلّ العقل على استحالته فيجب ردّه عندهم لأن النقل لا يأتي إلا بما يوافق العقل. ولكن الأشاعرة هنا يصرّحون بجواز هذا المحال العقلي الذي يعارض العقل ويصادم البديهة مصادمة صريحة. فإن خلق الحياة والعلم والقدرة في الجوهر الفرد، بأن يعيش الجوهر الفرد حيًّا عاقلًا عالمًا قادرًا من محالات العقول التي تنكرها الضرورات، إلا أن الجويني شأنه شأن الرازي وسائر الأشاعرة يستند إلى أحكام الوهم والخيال التي تجوّز عندهم كل شيء. وسنذكر في كتابنا هذا أمثلة عديدة على ما وقعوا فيه من الوهم والتخيل، للدلالة على تخبطهم وعدم تفريقهم بين التجويز العقلي والتجويز التخيليّ النابع من الوهم.

---

(١) الشامل ص٤٢٠.

(٢) تفسير الرازي ١٤/ ١٥٨.

وهم يجوّزون ذلك لأجل أصلٍ من أصولهم الكلامية، وهو قاعدة تماثل الأجسام التي يعتمدون عليها في إثبات حدوث العالم ومن ثم إثبات الصانع. وبدون إثبات قابلية الجوهر الفرد للحياة، لا يتم مطلوبهم من الدليل.

ثم إنه لا يمكن التضرع بقدرة الله على فعل أي شيء؛ لأن هذا المبحث عقلي عندهم، وهم يرتبون على تلك الأصول حدوث العالم، ومن ثم إثبات الصانع. وبالتالي لا يجوز التعويل على قدرة الله في خلق ذلك الجوهر؛ لأن الله القادر لم يتم إثباته بعد بحسب مبانيهم الكلامية.

ثم إن الجواهر عندهم تقوم فيها كافة الأعراض للجسم. فإذا تكلمنا عن جسم حيّ، فالحياة تثبت في كل جوهر من جواهره لأنها عرض، والعلم والقدرة تثبتان لكل واحد من الجواهر كونها من الأعراض. ثم يلزموا خصومهم بكون كل جزء من أجزائه حيًّا عالمًا قادرًا بنفسه، حتى يتم مطلوبهم في الاستدلال. فكل ما أوردوه من قوانين في حق المتحيّز والجسم والمركّب من جنس هذا المحال الذي لم يستبعدوه.

فإن قالوا بعد ذلك: كل منقسم مركب، فللمنازع أن يقول لهم: هل يستحيل على الله أن يخلق منقسمًا غير مركب؟ وإن قالوا: كل جسم يتناهى، قيل لهم: هل يستحيل على الله أن يخلق جسمًا لا يتناهى؟ وإن قالوا: كل جسم يجوز عليه التفرق، قيل لهم: هل يستحيل على الله أن يخلق جسمًا لا يقبل التفرق؟ وإن قالوا: كل مركب ممكن، قيل لهم: هل يستحيل على الله أن يخلق مركبًا غير ممكن؟

فكل ما أوردوه من إجابات عن تلك الأسئلة فهو جوابنا عن الجوهر الفرد الحي العاقل. فإننا لا نجد ذلك أقرب إلى العقل مما ذكروه عن الجسم والمركب والمتحيز. بل إن ما ذكروه لم يثبتوه إلا

بالحجج والنظر، ولم يكن بديهيًّا حاضرًا بالفطرة، خلافًا للجوهر الفرد الحيّ العاقل العالم القادر الذي يحيله العقل ضرورة لا نظرًا واستدلالًا، فهذا أحق بالإنكار.

ومن أعظم ما بنوا عليه من مسألة الجوهر الفرد واستندوا إليه في مسألة حدوث العالم هو قاعدة تماثل الجواهر فيما بينها، وما تفضي إليه من القول بتماثل المتحيزات؛ لأن التحيز هو أخص صفات الجوهر. وقد عول المتكلمة كثيرًا على هذه القاعدة في أحكام الجواهر والأجسام التي تفضي إلى دليل حدوث العالم؛ بل ليس لهم غنى عنها في ذلك. وطريقتهم في ذلك أن يذكروا الجوهر بمطلقه دون ذكر أصنافه وأجناسه على اعتبار تماثلها، ويقسّموا العالم إلى جواهر وأعراض على اعتبار تماثل الجواهر، وبالتالي يسهل لهم تمرير ما يريدون من الاستدلالات حول الجواهر. فهذه القاعدة أصل عظيم من الأصول الكلامية للأشاعرة.

وقد عرّف الأشاعرة تماثل الجوهرين أنهما ما يجب عليهما التحيّز وسائر صفات النفس، ويجوز أن يقبل أحدهما أجناس أعراض الثاني، ويمتنع على أحدهما ما يمتنع على الآخر. وهذا ما يعنونه بالتماثل[(١)].

والمعنى أن المتماثلين هما المشتركان في جملة صفات النفس. وصرّح الجويني بذلك، وأوضح المثلية بقوله: «**هما الموجودان اللذان يجب لأحدهما ما يجب للآخر، ويجوز لأحدهما ما يجوز للآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع على الآخر**»[(٢)]. وبحسب هذا التعريف فإن الأشياء لا تتماثل إلا إذا استوت في جميع الصفات.

أما الفلاسفة؛ فقالوا أن المثلين هما المتساويان في صفة من صفات الإثبات. ولكنهم يرون التحيّز عدميًّا، لذلك لا يرون تماثل المتحيزات.

---

(١) الشامل ص١٥٥.

(٢) المصدر السابق ص٢٩٢.

والمعتزلة والأشاعرة متفقون على أن الجواهر متماثلة. ومرادهم من ذلك أن يقولوا أن الأجسام لو كانت متساوية في الماهية والحقيقة، لكانت كل صفة يتصف بها جسم ممكنة لباقي الأجسام. ومتى جاز للأجسام ذلك، افتقر كل واحد منها إلى مرجّح ومخصّص لاتصافه بالصفة لأن الجواز يقتضي الترجيح، وتخصيص بعض الصفات يقتضي مخصصًا.

وطريقة المعتزلة أن الاجتماع في أخص الصفات يوجب الاجتماع في سائر الصفات، ومن أخص صفات الجوهر التحيز، فاشتراك الجواهر بالتحيز يوجب تماثلها. بينما طريقة الأشاعرة هي أن المثلية لا تكون إلا بالاشتراك في جميع الصفات. فلا يبقى خلاف جوهري بينهما.

وقد سلك المتكلمون الأشاعرة في ذلك طريقًا على غاية من الاضطراب. فقد زعموا أن النار مثلًا تماثل الهواء، وصرّح الجويني بذلك ودافع عنه بقوله: «**من مذهب الخصم أن الهواء يخالف النار. وذلك باطل عند التحقيق، فإنه إن عنى بذلك أن أعراض النار وهي حرارتها ولونها المخصوص إلى غير ذلك من الصفات تخالف أعراض الهواء، فذلك مسلّم لا منازعة فيه. فإنا لم نخالف في اختلاف بعض الأعراض. وإن عنى الخصم بالاختلاف أن جوهر الهواء في نفسه بخلاف جوهر النار كان ذلك مستحيلًا. إذ الجوهران متساويان في صفتي نفسيهما، إذ كل واحد منهما يجب له التحيز وقبول الأعراض على الجملة، ويجوز تقدير قيام أوصاف النار وأعراضها بالهواء، فإن من أخص أعراض النار حرارتها، ولا يبعد أن يحمى الهواء حتى يصير في مثل حرارة النار**»[1].

قلت: هذا الذي قاله مضطرون إليه ولا بُدّ لهم من ادعائه كما

(١) المصدر السابق ص١٥٤.

قلنا؛ لأن المطلوب هو إثبات تماثل كافة الجواهر فيما بينها. وهذا القول من الجويني فيه تخبط شديد في النظر. وبيان ذلك من وجوه:

الأول: أن الزعم باستحالة اختلاف الجوهرين كونهما متساويين في صفتي نفسيهما مبني على دعوى كلامية محضة مفادها أن الوجود والصفات زائدة عن الماهية. وهي دعوى باطلة، إذ أن زيادة الصفات عن الماهية يقتضي وجود الماهية مجردة عن كافة الصفات، ولا يمكن حصول ذلك؛ لأن مجرد وجودها العيني الخارجي يلزمها التحلّي بالصفات ليميّز وجودها عن غيرها، فلا يتم إثبات عين منها في الخارج إلا بإثبات صفاتها ووجودها، فبطل القول بالزيادة. والقول بالذات المجرّدة عن الصفات كالقول بالاسم الكلّي، لا وجود له مطلقًا إلا في الأذهان.

الثاني: أن صفات الأجسام إذا كانت مختلفة، فإن علة ذلك الاختلاف إما أن تكون صفات أخرى أو نفس ذات الجسم. **فالأول** يلزم منه التسلسل، **والثاني** يلزم منه القول إن صفات الأجسام مختلفة لنفس ذواتها وماهياتها. وهذا يوجب القول إنها صفات ذاتية متلازمة مع الجسم وتختلف باختلافه. وإحالة بعض صفاته اللازمة له التي لا يتصور وجوده بدونها لا تكون إلا بقلب جنس الشيء إلى شيء آخر غيره.

الثالث: إن دعواه بقبول كل واحد منهما الأعراض بالجملة غير صحيح، فإن اللون عرض تقبله النار ولا يقبله الهواء. وفي المقابل فإن الوزن عرض يقبله الهواء ولا تقبله النار. وكذلك فإن الإحراق صفة واجبة على النار، ولا تكون النار في العادة نارًا بغير إحراق.

أما قوله: «**ولا يبعد أن يحمى الهواء حتى يصير في مثل حرارة النار**» فغلطه ظاهر؛ لأن الهواء لن يصير في مثل حرارة النار حتى ينقلب جنسه إلى هواء، وسوى ذلك لا يكون نارًا.

وهذا الذي قاله يندرج تحت أحكام الوهم والخيال. وإنما نريد أن نؤكد أن المتكلمين كانوا أكثر الناس تمسكًا بأحكام الوهم والخيال وإعمالًا لها في دعاواهم؛ لأن التجويز العقلي بطريق التخييل أصل من أصولهم، عملوا به واستندوا إليه في كثير من الحجج دون إدراك منهم له؛ بل توهموا أنه من أحكام العقل. وتلك القاعدة من آثار هذا التخييل، إذ أنهم يعتقدون بموجبها أن كل جوهر في هذا العالم مماثل للجوهر الآخر، فالماء والهواء والنار والتراب والسماء كلها متماثلة، ولا تتميز عن بعضها إلا بالأعراض والصفات التي هي زائدة عن ماهيات تلك الأشياء. وهذا يوجب القول إن النار بأصلها لا تحرق، وإنما الإحراق عرض من الأعراض اكتسبته، ويمكن لأي جوهر آخر غيرها أن يكتسب ذلك العرض. وفساد ذلك أظهر من أن نبيّنه.

والجويني يدرك في قرارة نفسه استحالة تلوّن الهواء وبرودة النار، فحاول الخروج من المأزق فوقع في التخبط الشديد والتناقض العظيم، إذ قال بعد قوله ذاك: «**وكذلك لا يبعد أن يبدع الله ﷻ في الهواء لون النار، إذ ما يقبل لونًا يقبل كل لون. وكذلك لهيب النار واضطرامها مما لا يبعد تصويره في الهواء. فقد وضح بذلك جواز اتصاف الهواء بجميع أعراض النار، واستبان أنه يجوز على كل واحد منهما ما يجوز على الآخر**»[1].

ومكمن التناقض الفاضح أنه ذكر الله تعالى، واستعان بوجوده في إثبات جواز تلوّن الهواء بلون النار عندما أعجزته الطرائق والحجج عن إثباته. وغفل الجويني أن كل الباب الذي ذكره في كتابه، والباب الذي قبله والباب الذي بعده وسائر هذا المبحث إنما ذكره لإثبات حدوث العالم، ومن ثم إثبات وجود الصانع. فهو لم يثبت وجود الله بعد، فلا

(١) المصدر السابق ص١٥٤.

يجوز الاستشهاد به مطلقًا؛ لأنه يكون كمن يستدل على وجود الشيء بنفسه.

ولو كان الجويني يسلّم بوجود الله من قبل إقامة الدليل على وجوده، لَمَا سلّم له الدهرية والملحدة بذلك، فليت شعري لمن يوجّه تلك الحجج على وجود الله؟ أيوجهها للملاحدة والدهرية، أم للمسلمين ليعتقدوا بوجود الله تبعًا لعقيدته هو في الله؟

وطالما أعجزتك الحجة عن إثبات كسر تلك العادات بغير مساعدة افتراض وجود الله، فالأَوْلى أن تفترض استحالة كسر تلك العادات، واعتبارها من المحالات؛ لأن الاستعانة بوجود الله وقدرته في هذا المبحث ممنوع وينقضه برمته.

وهذا الذي ذكره يدمّر كافة ما ذكروه في هذا المبحث، ويُبيِّن تهافتهم العجيب فيه وتناقضهم الشديد. فإنه بعد أن أنهى القول في أحكام الجوهر، أراد أن يشرع في القول عن العرض، فقال: «**وهذه جمل وجيزة تحيط بالمقصد من أحكام الجواهر، ونحن الآن نخوض في تمهيد حدوث العالم. وهذا يستند إلى أصول: منها إثبات الأعراض، ومنها إثبات حدوثها، ومنها إثبات استحالة تعري الجواهر عنها، ومنها إيضاح الرد على من يثبت حوادث لا نهاية لها. ثم إذا ثبتت هذه الأصول، فيعلم قطعًا أن ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبق الحوادث حادث. فهذه أصول حدث العالم**»[1].

فإذا كان لم يثبت وجود الصانع بعد ولا حتى حدوث العالم، فلا يجوز الاستدلال بالصانع في تلك الحجة، ولكن المتكلمة اضطروا لذلك؛ لأنه لا يمكن إثبات تماثل الجواهر إلا بما يدعونه بكسر العادة.

(١) المصدر السابق ص١٦٦.

ولعلّ الناظر يدرك صدق دعوانا أن المتكلمة يتمسكون بأحكام الوهم والخيال أكثر من غيرهم، وأنهم يتخذون التجويز بالتخييل أصلًا لهم وقاعدة في تأسيس الحجج، وأن الإمكان عندهم إنما يثبت بمجرد حصول التخييل.

والجويني لم يذكر خاصية إحراق النار واستحالة تعرّي النار عنها؛ لأن ذلك لا يكون إلا بالإعجاز، وقد وقع هذا مع سيدنا إبراهيم عليه السلام. ولا أحد ينكر ذلك من المسلمين، ولكن المقام هنا هو مقام إثبات وجود الصانع للفلاسفة والملاحدة والدهرية، وهؤلاء لا يؤمنون بالمعجزات فضلًا عن الله صانع المعجزات.

وكذلك السوائل تقبل الاستطراق والتشكل بحسب المحتوي المحيط لها، ولا تقبلها الأجسام الصلبة. والسوائل تقبل الاتصال بعد الانقسام، وليس كذلك حال الأجسام الصلبة. ومن الأجسام ما يكون قابلًا للاشتعال بالنار، وغيره لا يقبل ذلك البتة. ومن الأجسام ما يتمدد بالحرارة وغيره لا يقبل ذلك. ومن الجواهر ما ينتج مجالات قوى جذب عند تعرّضها للحك، وغيرها ليس كذلك البتة. ومنها ما ينجذب إلى القوى المغناطيسية، وغيرها ليس كذلك.

وهذا كله إنما هو في مقام العادة؛ لأن الأصل في هذا المبحث التكلم عن خواص الجواهر وأحكامها، فلا ينبغي إدخال مؤثر خارجي عليه ليكسر القوانين المطردة فيها.

والأصل أن إطلاق دعوى تماثل الأجسام يراد منها تلك الخواص التي تخضع لها والتي تميّزها عن غيرها. ونحن نعلم أن القانون يمكن لله أن يكسره لأن الله هو الذي أنشأه، وبالتالي تكون المسألة تحصيل حاصل. وإذا كان لنا أن نثبت صحة أي خاصية بحكم كسر العادة، وأن نقول إن هذه الأجسام قد تفعل الشيء نفسه وأن ما يصحّ على أحدها

يصحّ على غيرها بطريق قدرة الله على كسر العادة، لكان هذا بمنزلة القول إن الأجسام متماثلة في حال كسر العادة لا في العادة.

ومرادهم في كل ذلك هو إثبات وجود الصانع من خلال الممكن، ولكن طريقتهم في ذلك أن يعتبروا الممكن ممكنًا من خلال قدرة الصانع على إيجاده، والدور فيه لا يخفى. وإلا فإن لقائلٍ أن ينازعه في ذلك بالقول إنه لا يؤمن بوجود الصانع الذي يقدر على جعل الهواء نارًا، فكيف يكون ذلك في حكم الممكن؟ فإنه ولو جاز لذلك لأمكننا إطلاق ما نشاء من الدعاوى والقوانين بحجة أن الله قادر على فعله.

فقد رأينا كيف أنهم تارة يستعينون بالخيال للحكم بالجواز، وتارة يستعينون بقدرة الله. وقد علمنا أن أيًا منهما لا ينفعهم بشيء ولا يغني في هذا الباب بحال من الأحوال. أما **الأول**؛ فلأن الخيال يجوّز كل محال. وأما **الثاني**؛ فلأن الباب كله في إثبات الصانع الذي لم يتم بعد.

وقول الجويني: «**وكذلك لا يبعد أن يبدع الله ﷻ في الهواء لون النار**»، إن أراد أنه حكم عليه بالجواز لمجرد أن الله لا يبعد أن يفعله، فإن للمنازع أن يلزمه بجواز تعريّ الجواهر عن الأعراض. فإن هذا أصل من أصولهم، يقولون فيه باستحالة تعرّي الجواهر عن الأعراض، ومؤدَّى كلامهم أن الله يبعد أن يخلقه الله على ذلك الوجه.

فإن كان الله قادرًا على خلق الجواهر مجردة من الأعراض، فاحكم عليه بالجواز كما حكمت على جواز انقلاب الهواء نارًا، وإلا وقعت في التناقض. فإنه إذا أمكن قلب العرض إلى غيره أمكن قلبه إلى لا شيء، وإذا أمكن إحالة عرض من الأعراض أمكن إحالة كافة الأعراض، وهذا يقضي بجواز تجرّد الجوهر من أعراضه، إلا أن الأشاعرة يمنعون وجود الجوهر دون أعراضه، ويعتبرونه من المحالات.

والمتكلمة الأشاعرة يجوّزون ما يريدونه من المقدمات التي تخدمهم

في إقامة الحجج، وما لا يريدونه ولا يخدمهم من المقدمات يحيلونه ويمنعونه، وهم بذلك يصنعون مذهبهم صناعة.

ولو تأمل القارئ المنصف كلام الجويني وما قلناه الآن، علم يقينًا تخبط المتكلمة بين الإمكان والتجويز المعتمد على التخييل. فحقيقة الممكن هو ما يجوز وجوده ويجوز عدمه، والناظر إلى كلام الجويني يجد أنه اعتبر إحراق النار وإحراق الهواء من جنس الممكن. والعقل الصريح وإن سلّم بإمكان الأمرين، فلا يمكن له أن يسلّم بغياب التفاوت بينهما؛ لأنه يجزم بداهة أن إمكان هذا غير إمكان ذاك، فإن **الأول** يحصل في العادة و**الثاني** لا يحصل إلا بكسر العادة.

وقد ذكر الرازي في «معالم أصول الدين» في المسألة الخامسة أنه تعالى قادر على كل الممكنات، واستدل عليه أن المصحح للمقدورية هو الجواز؛ لأنّا لو رفضناه لبقي إما الوجوب أو الامتناع. وهما يمنعان من المقدورية[١]. ولو جمعنا كلام الجويني والرازي لتحصّل لنا أن الشيء بحسب الرازي مقدور لله لأنه جائز، كما أنه بحسب الجويني جائز لأنه مقدور لله. فتأمل هذا الدور يكشف لك عن تناقض مذهب المتكلمة وغياب الضبط في أصولهم ومبانيهم.

ثم استمر الجويني في تخبّطه وجحوده للحسيات، فقال: «**فإن تجاهل الخصم وأنكر اتصاف النار بأوصاف الهواء، إذ لم يمكنه إنكار اتصاف الهواء بأوصاف النار، فالكلام عليه من وجهين. أحدهما: أن جملة أوصاف النار أعراض، ومن حكم الأعراض جواز انتفائهما واستحالة بقائها، ومعاقبة أضدادها إياها. ومن أنكر من ذلك شيئًا عاد الكلام معه إلى أحكام الأعراض**»[٢].

قلت: اضطر الجويني هنا بعد أن غلبته الحجة أن يتمسك بمبانيهم

---

(١) معالم أصول الدين ص٥٨. (٢) الشامل ص١٥٥.

الخاصة بهم، والتي لا يمكن لها إلزام الخصم بشيء. فالقول إن الأعراض يجوز انتفاؤها ويستحيل بقاؤها إنما هو على مباني مذهبه، ولكن جماهير الفلاسفة والمعتزلة فضلًا عن أهل الحديث يخالفونهم ويرون بقاء الأعراض. ثم إننا لا نتصور وجود النار خالية عن عرض اللهب واللون والإحراق، فإن حدث ذلك فلا ريب أنها قد تحوّلت وانقلب جنسها، إذ لا يُعقل تصوّر النار دون الإحراق واللهب على سبيل العادة، ومن ادعى التصور فيها على سبيل العادة جحد الضرورة. فإن تمسّك بكسر العادة والمعجزات عاد الكلام كما ذكرناه.

ثم ذكر **الوجه الثاني** فقال: «**إن إتصاف الهواء بأوصاف النار غير مستبدع. فقولوا إن الهواء جوهره كجوهر النار من حيث إنه يقبل أعراض النار. فإن الذي نعنيه بتماثل الجوهرين أن يجب لأحدهما ما يجب للثاني، ويجوز عليه ما يجوز على الثاني**»[(١)].

فتلك كانت محاولة يائسة من الجويني لإرغام الخصم على قبول دعواه بتماثل الجوهرين. وهي دعوى بلا طائل، وقد أعاد ما سبق وذكره هناك. وكان الأَوْلى به أن يقبل هو أنهما غير متماثلين، وأن حصول بعض الصفات اللازمة لأحدهما للآخر معناه انقلاب جنسه. وليست تلك الدعوى أَوْلى من الثانية؛ بل إن الثانية يعضدها الحس وضرورة العقل، والأُولى غريبة عن الحس، وشاذة عن أحكام العقول، ومجنونة لا يقول بها عاقل مستقيم الفطرة.

واتصاف الهواء بأوصاف النار يقتضي أن يكون لونه أصفر ويخرج منه لهب ويحرق، ومن هذه صفاته فهو نار. فإذا ثبت وجود شيء من ذلك للهواء فلا نقول إن الهواء بلونه الأصفر وبحرارة النار؛ بل نقول إن جنسها انقلب إلى نار، لا أن الهواء والنار متماثلان. وهذا هو الأنسب

---

(١) المصدر السابق.

لأحكام الحس والبداهة وضرورات العقول، وما جرت عليه طبائع الأشياء في العادة.

ثم تحدّث الجويني عن مخالفة الصخر للماء الجاري، فقال فيه: «**المخالفة التي خُيّلت للخصم راجعة إلى مخالفة أعراض المستجسدات لأعراض المائعات. والذي يكشف ذلك أن انذياب الحجر غير مستنكر عقلًا، حتى يضاهي الماء في جرمه**»[١].

قلت: الجويني لا يرى أن صفات الشيء من ماهيته، لذلك يُجوّز انفصال الشيء عن صفاته مع بقاء ذلك الشيء. فقوله أن انذياب الحجر غير مستنكر عقلًا من الهذيان. بل هو مستنكر ومثير للضحك؛ لأن الحجر يقبل الانصهار ولا يقبل الذوبان. وانذيابه يعني عدم بقائه حجرًا وانقلابه مادة أخرى. ومن شكّ في ذلك فليذكر حدًّا مانعًا جامعًا للحجر، ثم لينظر إن كان الحجر بعد ذوبانه يخرج عن الحدّ الذي رسمه للحجر أم لا. فإن قال أنه لا يخرج كان مخطئًا في الحدّ، وإن قال أنه يخرج فهو دليل على أنه لم يعد حجرًا، وأن غاية ما حصل أنه انقلب جنسه، ولا يسميه عاقل بهذا الاسم بعد ذوبانه.

والجويني يستمر في إطلاق العنان لخياله، فبعد أن حكم بتجويز انقلاب الهواء نارًا، يوهم السامع بتجويز انقلاب الحجر نارًا ويحكم على المخالفة أنها من التخيّل. ولا ينفك عن ذكر تلك التخيّلات التي بها يؤسّس لتلك القاعدة الشاذة التي يبني عليها فيما بعد كافة حججه على إثبات الصانع، وكثيرًا من أصول مذهبه.

وحاصل القول؛ إن كان الشيء لا يقبل صفة من الصفات فلا يمكنه الاتّصاف بها حتى ينقلب جنسه إلى ما يقبل تلك الصفة. وهذه عادة الجواهر في الطبيعة إلا من افترض كسر العادة. وكذلك الشيء إذا

---

(١) المصدر السابق ص١٥٥.

التزم صفة من الصفات الذاتية له ووجبت فيه ما دام فيه، فإنه لا يتعرّى عنها إلا بانقلاب جنسه.

وهذا هو القانون المعمول به في الطبيعة، إلا لمن رام قبول مبدأ كسر العادة. والجويني لا يمكنه التزام ذلك؛ لأنه يصرّح بأن الجوهر يستحيل عليه خروجه من صفة نفسه، فإن فيه انقلاب جنسه[١]. فهو يصرّ أن انقلاب الجنس مستحيل، وهذا ما يذهب إليه الأشاعرة ويقولون به، إلا أنهم يجوّزون تلوّن الهواء باللون الأصفر وإحراقها، وتعرّي النار عن الحرارة، وذوبان الصخر، مع أن كلّ تلك المظاهر من نوع انقلاب الجنس.

ولا أدري كيف رأيهم في نطق الجلود وشهادتها على أصحابها يوم القيامة، أيعدّون ذلك من قبيل انقلاب الجنس أم يجوّزونه؟ فإن قالوا أنه ليس من قبيل انقلاب الجنس، خالفوا الفطر وجحدوا الضرورات. وإن قالوا أنه هو كذلك ولكنه حدث بالإعجاز وكسر العادة. فيقال لهم: إن كنتم أقررتم أن نطق الجلود انقلاب جنس، ولا يتم إلا بكسر العادة، فهَلّا اعتبرتهم تلوّن الهواء وإحراقه من قبيل انقلاب الجنس وكسر العادة؟

ومما يؤيد رأينا أيضًا ويُستدل به على بطلان قاعدتهم الكئيبة تلك، أن الأجسام لو صحّ تماثلها، لتساوت نسب كل الجواهر إلى نسب كل الأعراض. والزعم أن نسبة النار إلى الإحراق تساوي نسبة الماء إلى الإحراق وأن نسبة الهواء إلى اللون كنسبة الشجر إلى اللون عناد وجحود للضروريات والحسيات. فنحن نقطع ونجزم أن النسبة الأولى أكبر وأعلى من الأخرى، وهذا يدلّ على أن التلازم حاصل بين النار والإحراق، ولا تلازم حاصل بين الماء والإحراق أو الهواء واللون إلا أن تتدخل قدرة الله لكسر هذا التلازم.

---

(١) المصدر السابق ص١٦٥.

وحاجة الماء والهواء إلى كسر العادة للإحراق وللتلوّن دليل على عدم تماثلهما مع النار والشجر؛ لأن التلازم بين الشجر واللون والنار والإحراق تلازم طبيعي لا يتخلف عنه إلا في النادر الشاذ المتمثل بالمعجزات، ويحتاج إلى كسر لذلك التلازم. وإنما العبرة فيما خلقه الله بعادته وأجرى السنن الكونية عليه، فإنه حفظ صفة الإحراق للنار لا لغيرها، وهذا يدلّ على تخصيصه للنار بالإحراق وإن كان قادرًا على سلب الخاصية عنها أو خلقها في أي شيء آخر. وهذا يدل على أن النار ليس مثل الهواء ولا الماء مثل الصخر ولا الصخر مثل الشجر.

ودعواهم تلك بمنزلة من يحكم بتماثل رجلين في الصفة لمجرد اشتراكهما فيها، أو أن يقال أن فلانًا من الناس مثل الأسد في شجاعته لمجرد حصول الشجاعة منه. فإن هذا هو معنى ذاك؛ لأننا لا ننفي صفة الشجاعة عن أي منهما، إلا أننا نمنع أن يكون قدر شجاعة الرجل بقدر شجاعة الأسد. لذلك نقرّ بعلم زيد وعمرو من الناس، ولا نقول إن زيدًا مثل عمرو في العلم إلا أن يكون يعدله في العلم وعلى قدره.

فالعبرة إذن ليست بمجرد حصول الصفة ـ على التنزل بحصولها من الشيئين ـ بل بقدرها في الحالين. والعبرة في تماثل الأجسام ليس في مجرد حصول العرض فيها؛ بل في قدر ذلك ودرجة اتصاف ذلك الجوهر بذلك العرض، ونسبة الجوهر إليه ومدى لزوم العرض بالجسم وانفكاكه منه. وإلا لبطل قول النبي ﷺ في أن إيمان أبي بكر الصديق رضي الله عنه يعدل إيمان الناس، وأن معاذ بن جبل أعلم الناس في الحلال والحرام، إذ أن الإيمان والعلم أعراض تقوم بالناس على اختلافهم.

وكذلك فإن الصحابة رضوان الله عليهم لم يفهموا من قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ أن المراد هو أي حيوان؛ لأن المتبادر إلى الذهن من التماثل ظاهر العدل، بأن يعدل قدر هذا قدر ذاك، فيحكموا في البقرة ببقرة مثلها، وفي الناقة بناقة مثلها، وفي الشاة بشاة مثلها. فإن

لم يمكن المعادلة لندرة المقتول، فبالمقاربة ما أمكن؛ لأن المقاربة أقرب للعدل. لذلك اعتمد الصحابة مفهوم المشابهة والمقاربة الظاهرة في المثلية، فحكموا في النعامة ببدنة، والحمار ببقرة، والظبي بشاة. وبحسب مفهوم المتكلمة للمثلية، فكل تلك الأجناس مثل بعضها فيجوز الحكم عليها دون تمايز، وهذا يخالف هدي النبي ﷺ وإسلام وإجماع صحابته رضوان الله عليهم.

ومكمن خلط المتكلمة هو توسيعهم لمفهوم الإمكان والتجويز، فقد أثبتوا الجواز مستندين إلى قدرة الله، ثم توهّموا أن مجرد تصوّر إمكان الشيء في الذهن كاف في حصول الإمكان الخارجي. ثم وسّعوا باب التجويز دون أن يعتبروا فيه المراتب، ودون أن يشترطوا فيه القابلية ولا القدر الجائز منه، حيث منه ما يكون نادرًا شاذًّا، ومنه ما يكون قليلًا، ومنه ما يكون قويًّا ظاهرًا، ومنه ما يكون لازمًا ضروريًّا لا تنكره الحواس، وذلك كإحراق النار مثلًا، فإن مثل هذا الممكن ضروري قوي وليس هو في رتبة إمكانه كإمكان إحراق الهواء أو إحراق التراب. والأشاعرة أهملوا كل ذلك ووضعوا كافة أنواع الممكن في سلة واحدة، وجعلوه في مرتبة واحدة، ثم حكموا على كل ما يحصل عنده ذلك بالتماثل سواء كان حصول ذلك ضروريًّا لازمًا لا ينفك أم قويًا ظاهرًا أم ضعيفًا أم نادرًا شاذًّا. واعتبار كل ذلك في المرتبة نفسها لا يخلو من تعسّف في الحكم وإخلال بالموضوعية.

واعلم أن العلم الحديث لم يدع مجالًا لمثل تلك القاعدة الشاذة، إذ أن بطلانها من أساسياته وضروراته، ويتفق على ذلك كافة علماء الطبيعة من الفيزياء والكيمياء. ثم إن قانون تماثل الأجسام الذي اخترعه المتكلمون لا يكفي لوحده في تقرير تماثل كافة الأجسام، ولا سبيل إلى إثبات ذلك في الأجسام في العالم العلوي.

والحاصل أن الحجج العقلية الصحيحة ونتائج العلم الحديث كلها

تبطل تلك المقولة التي إن دلّت على شيء، فإنما تدل على تيه المتكلمين ومجازفاتهم الجريئة في تقرير القوانين والمقدّمات التي تنصر مذاهبهم، حتى لو خالفوا بها كافة العقول والعلوم. ولولا أن مرادنا من هذا الكتاب هو تبيان تهافت المتكلمين وتناقضهم، لَمَا كانت تستحق منا إضاعة الوقت في النظر إليها، فضلًا عن الردّ عليها.

ثم قالوا أن الجواهر تستحيل أن تخلو من الأعراض. ومرادهم من ذلك أن يثبتوا حدوث الأعراض، ثم يثبتوا بموجب تلك الدعوى أن الجواهر لا تخلو من الحوادث، ثم يرتبوا عليه أن الجوهر حادث، استنادًا إلى أصلهم الكلامي المعروف أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. فهذه طريقة الجواهر والأعراض في إثبات حدوث العالم والتي تبناها الجويني وسار عليها أكثر الأشاعرة من بعده.

ومقتضى هذا الأصل القول إن وجود الجوهر مشروط بالأعراض؛ لأنه لا يوجد بدونها، فإذا أراد الله إعدامه فإنه يفني تلك الأعراض عنه فيعدم الجوهر. ولكنهم يجعلون الجوهر محلًا للعرض، وأن العرض لا يقوم بنفسه. فيتحصل منه أن الجوهر شرطٌ لوجود العرض والعرض شرطٌ لوجود الجوهر، ولا يجوز انفكاكهما عن بعضهما. وإن دلّ ذلك على شيء فإنما يدلّ على أن الأعراض صفات لازمة لماهية الجوهر، باقية ببقائه ويبقى هو ببقائها، ولا انفكاك. ومع ذلك أراد الأشاعرة فصل ماهية الجوهر من أعراضه مع أنهم لا يتصوّرون قيام الجوهر من دون أعراضه، كما فصلوا ماهية الشيء عن وجوده وقالوا أن الوجود زائد عن الماهية. فلو أرادوا وصف شيء باق قسموه وجعلوه ماهية، ووجودًا زائدًا على ماهيته، ثم بقاءً زائدًا على وجوده.

وهذا الفصل المتكرر للمفاهيم المتلازمة عن بعضها وعزلها عن التأثير ضروري في صناعة الجدل لتستقيم أدلتهم، فتجدهم يقسمون العالم إلى: الجوهر الفرد، والجسم، والعرض، مع أنهم يقرّون باستحالة وجود

أحدها دون الأخريين. ولأجل تلك الطريقة التي اعتمدوها قالوا أن السكون عرض وجودي، فإنه لو لم يقولوا بذلك لجاز لأحدٍ القول إن الجسم ساكن ليس فيه عرض الحركة، فيجوز قدمه وهو ساكن.

وهذا القول مما لا يستغنون عنه في إثبات حدوث الجوهر، مما حذا بالجويني أن يعاتب الصالحين في القول بجواز تعرّي الجوهر عن سائر الأعراض، فقال: «**إذا جوّزت تعرّي الجواهر عن الأعراض، فكيف تستدل على حدث الجوهر؟ إذ لا سبيل إلى معرفة حدثها سوى ما قدّمناه. وكل مذهب يسد باب الاستدلال على حدث الجواهر فهو مردود**».

ومما اضطر إليه الأشاعرة في ذلك الطريق التزام أصلٍ من أبشع أصولهما الكلامية، وهو عمدة الأصول التي كونت منهج الأشاعرة وميّزته عن منهج الاعتزال، وهو القول باستحالة بقاء الأعراض، واستحالة قيامها ببعضها البعض.

أما مسألة قيام العرض بالعرض، فالأشاعرة اتفقوا على منعه. وهو قول باطل مخالف للواقع المحسوس، فإن تسارع الحركة هو من نوع قيام العرض بالعرض؛ لأن الحركة عرض قائم بالمتحرك، وتَسارع الحركة هو زيادة في سرعتها، وهو عرض يقوم بالحركة نفسها، ويعمل على زيادة سرعتها. وهذا العرض لا يقوم بالمتحرك نفسه؛ بل هو خاص بالحركة. وهذا ما تشهد له قوانين الفيزياء الحديثة أن التسارع هو معدل تغير السرعة في الزمان، فتغير السرعة ينتج عنه التسارع، فيُكون عرضًا مستقلًا قائمًا بسرعة الحركة.

وكذلك الحركات منها اللولبية ومنها الدائرية ومنها المستقيمة، وهذه أعراض وأوصاف للحركة نفسها لا للمتحرك. فنحن نصف الحركة أنها لولبية أو دائرية ولا نصف المتحرك نفسه أنه لولبي أو دائري. والعبرة في القيام الاختصاص كما قال الفلاسفة الحكماء على حد تعبير

المتكلمة، ولا شك أن اختصاص التسارع بالحركة، واختصاص اللولبية والدائرية بالحركة يوجب كونها أعراضًا للحركة نفسها، لا للمتحرك.

وكذلك إذا اعترى لون الشيء تغير فاشتد اللون أو بهت، فتلك الشدة اعترت اللون لا المتلون؛ لأننا نقول إن اللون اشتد في سواده، أو بهت وخفت. ولا نقول إن المتلون نفسه قد اشتد.

ومما استدل عليه المتكلمة الأشاعرة ما ذكره الجويني بقوله: «**الدليل على ذلك أن العلم لو جاز أن يقوم به علم ليكون عالمًا بالعلم القائم به، جاز أن يقوم به جهل، إذ سبيل قيام أحدهما كسبيل قيام الثاني. وما يقبل العلم والجهل لا يخلو عن أحدهما على ما سنوضحه في الأصل الثالث، عند ذكرنا استحالة تعرّي الجواهر عن الأعراض. ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الأول، فينبغي أن لا يخلو عن علم أو ضد. ثم يتسلسل القول ويؤدي إلى إثبات حوادث لا نهاية لها. فهذا مما عوّل عليه الأئمة في منع قيام العرض بالعرض**»[1].

قلت: لا شك أن هذا الذي عوّل عليه أئمته لم يظفروا منه بطائل. وذلك من وجهين:

الأول: دعواه أنه لو جاز أن يقوم به علم لجاز أن يقوم به جهل دعوى فاسدة، وهو مبني على كون الجهل عرضًا وجوديًّا شأنه شأن العلم. فإن كان المراد بالجهل هو عدم العلم، فهذا سلبي غير ثبوتي، ويحصل بمجرد ارتفاع العلم. فقيام الجهل به معناه أنه زال عنه العلم، لا أنه قام به عرض الجهل؛ لأن الجهل نفسه حاصل بزوال عرض العلم، وهذا يدل على أنه سلبي. أما أن نعتبر نفس عدم العلم عرضًا، فهذا يجرّ إلى اعتبار سائر أجناس الأعدام أعراضًا تقوم بالجوهر كذلك، فيلزمهم القول بثبوتية السلوب والأعدام. وهذا ما التزمه بالفعل عدد

---

(١) الشامل ص١٩٨.

منهم. ونحن نريد بالثبوتي ما لا يكون مفهومه من قبيل السلب. وإن كان المراد بالجهل هو العلم الباطل الذي هو خلاف الحق، وأن العلم هو الصحيح منه، فهذا من جنس قيام العرض بالعرض أصلًا؛ لأن الصحة والبطلان أعراض تقوم بالعلم، وهو عرض أيضًا.

وبالتالي يكون قوله: «**لو جاز أن يقوم به علم جاز أن يقوم به جهل**» لا معنى له. وبذلك يبطل قوله أنه ما يقبل العلم والجهل لا يخلو من أحدهما؛ لأن عدم العلم بالشيء ليس بعلم حق ولا بعلمٍ باطلٍ فلا يكون علمًا ولا جهلًا.

الثاني: أنهم عوّلوا على مثال العلم، دون النظر إلى غيره من الأمثلة، فكان استقراءً فاسدًا. فإنه على التنزل بصحة دليلهم، فلا يدل على عدم جواز قيام الأعراض ببعضها؛ بل هو يدل على عدم جواز قيام كل عرض بكل عرض أو عدم جواز قيام العرض بنفسه. والمنازعون لا يعنون ضرورة قيام كل عرض بكل عرض ولا أن العرض يقوم بنفسه. فالحركة عرض من الأعراض، وهي بنفسها لا تقبل اللون ولكنها تقبل السرعة. وكذلك قيام العلم بالعلم بأن يحلّ عرض العلم بعرض العلم لا معنى له على التحقيق؛ لأنه يكون بمنزلة أن يكون العالم عالمًا بالشيء، وعالمًا بالعلم بذاك الشيء. والعلم بالعلم بالشيء هو من العلم بالشيء ولا يستقل عن العلم بالشيء نفسه؛ لأن حصوله ضروري عند الإنسان، وغاية ما فيه أن نقول إن علمه بالشيء حاضر في ذهنه. فهو إذا علم شيئًا علم بشأن علمه بذاك الشيء، إلا أن يكون مصابًا بهاجس أو وسوسة، ومن لا يعلم بعلمه بشيء فكأن علمه بذاك الشيء غائب عنه وغير موجود؛ لأن مجرد ثبوته في ذهنه كاف في علمه به.

والفرق بينهما أن العلم الثاني حاصل بذاته، أي أن يعلم الشيء بعلم، ولكنه يعلم بذلك العلم بنفس العلم، لا بغيره. ولو جاز ذلك،

لصحّ التسلسل. وهو يشبه قول أحدهم: أنا أعلم، وأعلم أني أعلم، وأعلم أني أعلم أني أعلم. فهذا إن تسلسل أمكن إثبات ما لا يتناهى من العلوم له. وهذا من الهذيان؛ لأن علمه بأنه يعلم الشيء هو نفسه علمه بذاك الشيء. وهو بمنزلة من يريد تحصيل وجود الله فيهذي بقوله: «هو، هو، هو» ويستمر في قولها حتى يقع على الأرض مغشيًا عليه من الهوس. والأمة ابتليت بالصنفين: بالمتكلمة من جنس الأول وبالصوفية من جنس الثاني، والأشاعرة جمعوا الجنسين، والله المستعان.

ونقل الجويني في «الشامل» دليلًا للأشعري في كتابه «العمد» في استحالة قيام العرض بالعرض. فقال: **«لو قام عرض بعرض لم يخل العرض الذي قدّر محلًا من أمرين: إما أن يكون قائمًا بنفسه، وإما أن يكون قائمًا بالجوهر، ثم قام العرض الثاني به وهو قائم بالجوهر. فإن قيل: إن العرض الذي قدّر محلًا قائم بالجوهر، والعرض الثاني قام بالذي قام بالجوهر آل الخلاف إلى عبارة لا محصول لها. فإنه لا معنى لقيام العرض بالجوهر إلا أن يوجد بحيث وجود الجوهر. والعرض الثاني إذا وُجد بحيث وجود العرض الأول فقد وُجد بحيث وجود الجوهر لا محالة. فإن الأول منهما وجد بحيث الجوهر، ووجد الثاني بحيث الأول، فقد وجد بحيث الجوهر. ولا فرق بين العرض الثاني والأول من حيث إنَّ كل واحد منهما وُجد بحيث الجوهر، وهذه صفة لا يتفاوتان فيها. وهي معنى القيام، فقد قام إذن كل عرض بالجوهر، ولم يبق تحت قول القائل قام العرض بالعرض محصول»**.

قلت: لقد ثبت خصوص العرض الثاني للعرض الأول، ولا يصحّ كونه عرضًا للجوهر نفسه. فكون العرض الأول قائمًا بالجوهر ويوجد بحيث وجوده، لا يمنع أن عرضًا آخر قام بذلك العرض الأول، ولو قام بالجوهر لقام به مستقلًا عن الأول.

وقال الرازي في «المحصل»: «**ومعوّلنا أنه لا بد من الانتهاء بالآخرة إلى الجوهر، وحينئذ يكون الكل في حيز الجوهر تبعًا له وهو الأصل، فالكل قائم به**».

قلت: لا يخفى فساد ذلك، فإن محل النزاع ليس في الانتهاء؛ بل في ثبوت قيام الثاني في الأول الذي هو قائم بالجوهر. فالعبرة باختصاص الثاني بالأول. وقد سبق وذكرنا أننا نقول إن لون الشيء قد اشتد، ولا نقول إن الشيء نفسه اشتد؛ لأن الشدة عرض للون نفسه لا للشيء المتلون. وإذا قام عرض الدوران بشيء متحرك فنقول إن حركة الشيء دائرية، ولا نقول إن الشيء دائري. وهذا ما يثبت الاختصاص، وعليه يكون الاعتبار بالقيام.

وحتى لو صحّ قيام العرض الثاني بالجوهر، فإنه يمكن قولنا أن الثاني قام بالأول، وأنه قام بالجوهر كذلك، ولا شيء يمنع ذلك ويوجب فساده. فالسرير في الغرفة، والغرفة بالبيت، فيصحّ قولنا أن السرير في البيت أيضًا، ولا يعني فساد كون السرير في الغرفة.

أما الأصل الثاني في الأعراض، فهو استحالة بقاء الأعراض. فقد ذهب الأشعري أن الأعراض لا تبقى زمانين، وأن الله يفني الأعراض في الزمان الأول لها ثم يخلق مثلها. وهكذا تتجدد الأعراض ويتجدد معها الخلق في كل آن.

وقال الجويني أن الله إذا أراد إعدام جوهر فإنه يقطع عنه الأعراض فينعدم الجوهر عندئذ؛ لأن الجواهر لا توجد بدون الأعراض. وهذا يلزم القول إن الإعدام هو العدم نفسه. وغلطه ظاهر؛ لأن العدم أثر لفعل الإعدام، فكيف نساوي بين الفعل وأثره؟

ولو كان عدم الشيء هو نزع الأعراض عنه، لاقتضى أن يعدم فجأة ويختفي، مع أن المشاهد أن الجسم يتحلل ويستمر في التفكك والتحلل

حتى يزول، وخلال ذلك يكون الجسم المتحلل ساكنًا ومتلونًا مهما دقّ في الحجم وتضاءل، ويستمر قيام السكون فيه حتى زواله، وهذا يناقض نظريتهم في العدم بنزع كافة الأعراض عن الجسم.

وهذا الأصل من أعظم أصول الأشاعرة، واتفق عليه أكثر أئمة الأشاعرة وكافة الماتريدية، وأغرب أبو اليسر البزدوي بزعمه في كتابه «أصول الدين» أن القول بعدم بقاء الأعراض هو قول أهل السُّنَّة والجماعة؛ لأنه يرى أن مذهب إمامه الماتريدي هو مذهب أهل السُّنَّة والجماعة.

ونقل الرازي في «المحصل» اتفاق الأشاعرة عليه، لكنه يرى جواز البقاء، وقال في «معالم أصول الدين»: «**الحق عندي أن الأعراض يجوز البقاء عليها، بدليل أنه كان ممكن الوجود في الزمان الأول، فلولا انتقل إلى الامتناع الذاتي في الزمان الثاني لجاز أيضًا أن ينتقل الشيء من العدم الذاتي إلى الوجود الذاتي. وذلك يلزم منه نفي احتياج المحدث في المؤثر وأنه محال**»[١]. ومخالفة الرازي للأشاعرة في هذا الأصل ألجأته إلى التعويل على دليل الحركة والسكون في إثبات حدوث العالم.

والحاصل أن فناء الأعراض في الزمان الثاني ضرورة يدلّ على امتناع ذاتي، مع أنه سبقه الإمكان الذاتي في الزمان الأول. وهذا الانقلاب إما أنه كان ذاتيًّا أو لا. فإن كان ذاتيًّا، فما يمنع أن يقع انقلاب ذاتي في الشيء فيترجّح به وجوده على عدمه بغير محدث خارجي؟

وقد يعترض عليه أن الشيء إذا كان عدمًا لا يتصور منه ذات حتى يصحّ منها الانقلاب، إلا على قول من يقول بشيئية المعدوم، والأشاعرة لا يقولون به. ولكن قد يقال أيضًا: هب أن شيئًا قد وجد بعد أن لم

---

(١) معالم أصول الدين ص٣٧.

يوجد. فهو بذلك ممكن، فما يمنع أن يحدث انقلاب في ذاته وهو موجود ويصبح واجب الوجوب؟ بل إن العرض نفسه إذا وقع انقلاب فيه نقله من الإمكان إلى الامتناع، فما يمنع أن يقع انقلاب ينقله من الإمكان إلى الوجوب، أو استمرار الإمكان في نفسه؟ فإن ترجيح الامتناع على الإمكان لا بد له من مرجح، فما هو المرجح؟

وهم بذلك ملتزمون بالقول إن الانقلاب غير ذاتي، وجنحوا إلى نحو ما ذكره الجويني عند الحديث عن كسر العادة للأجسام ليبرر تماثلها، فقالوا أن الله يجري هذا الانقلاب ويفني العرض في الزمان الثاني ويخلق مثيلًا له، وهكذا إلى أن يعدم الجوهر نفسه.

وآفة هذا الكلام أنه لا يصحّ على مبانيهم؛ لأن أكثر الأشاعرة اعتمدوا على هذا الأصل في إثبات حدوث العالم ومن ثم إثبات وجود الصانع. فالاستناد إلى مبدأ قدرة الله على تجديد الأعراض يعني أنهم قد أثبتوا الشيء بنفسه، والدور فيه لا يخفى. وهذا التناقض لا يورد على كل الأشاعرة؛ بل على من استعان منهم بهذا الأصل في دلالة حدث العالم.

ومن أهم ما عوّلوا عليه في إثبات هذا الأصل ما يلي: **الحجة الأولى**: أن الأعراض يستحيل بقاؤها لأنها لو بقيت لاستحال عدمها. وهذا ما ذكره الجويني وكافة الأشاعرة، وهو عمدة حججهم على هذا الأصل. **الحجة الثانية**: أن البقاء صفة، فلو بقي العرض للزم قيام العرض بالعرض.

أما الجواب عن **الحجة الأولى**: فقد قالوا فيه أن العدم بعد البقاء يُعزى إلى سبب. وذكره التفتازاني في «شرح المقاصد»، ونقده بقوله: «**الأول: لا نسلّم أنه لو كان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود، وإنما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقًا. وأما إذا اقتضاه في بعض الأحوال كحال ما**

بعد البقاء فلا، وذلك كالحركة تقتضي العدم عقيب الوجود، غاية الأمر أن ترجح بعض الأوقات للزوال يفتقر إلى شرط لئلا يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة.

والثاني: لا نسلّم أنه لو كان زواله بزوال شرط لزم الدور أو التسلسل، لجواز أن يكون وجود العرض مشروطًا بوجود أعراض تتجدد في محالها على سبيل التبادل بأن يصير لاحقًا بدلًا عن سابق في الشرطية إلى أن ينتهي تلاحقهما إلى عرض لا يوجد الفاعل له بدلًا، فحينئذ يزول العرض المشروط بهذا الشرط بزوال شرط.

والثالث: لا نسلّم أنه لو زال بطريان الضد الدور المحال أو الترجيح بلا مرجح. أما الأول فلأنه إن أريد بتوقف طريان الضد على زوال الآخر واشتراطه به أن تحققه يحتاج عليه بالعلية دورانًا لملزوم ممنوع. وإن أريد أنه لا يفارقه ويمتنع أن يتحقق بدونه فالاستحالة ممنوعة، وذلك كدخول كل جزء من أجزاء الحلقة في حيز الآخر وخروج الآخر عنه. فإنه لا يتحقق أحدهما بدون الآخر من غير استحالة. نعم يكون للطريان سبق علته، وهو لا ينافي المعية الزمانية على أنه يجوز أن يكون العلة طريان الضد على المجاوز، ويكون طريانه على المحل وزوال الباقي عنه معًا بحسب الذات، لا تقدم أحدهما على الآخر أصلًا. أما الثاني؛ فلجواز أن يكون الطارئ أقوى بحسب السبب، فيرفع الباقي ولا يندفع به وإن تساويًا في التضاد».

قلت: كان ذلك كلام التفتازاني كما أسلفنا. واعتراضه على هذا الأصل إلى جانب الرازي وفضلًا عن سائر المتكلمة المعتزلة لا يبقي مجالًا معه للأشاعرة والماتريدية الزعم بيقينية هذه الأصول. وبالرغم من ذلك نجد من الأشاعرة من تعصّب لهذا الأصل، ودافع عنه باعتباره أصلًا من أصول الدين.

أما قول من قال أن شرط العرض هو الجوهر وأنه باق، فممنوع؛ لأن شرط وجود الجوهر هو الأعراض، فلا يمنع أن يكون شرط العرض الأول عرض من الأعراض، فيعود الكلام إلى ما ذكره التفتازاني.

أما قول من قال أن طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الأول عنه، فباطل كذلك لأنه لو صحّ لما استقام تبدّل شيء في محلّ إلى ضده، ولأفضى إلى القول إن المتحرك لا يسكن، والمجتمع لا يتفرق، والمتلوّن لا يتغير لونه، وفساد ذلك معلوم ظاهر. وإنما نقول إن الممتنع هو اجتماعهما، لا وجود أحدهما حيث وُجد الآخر. فإذا كان الطارئ أقوى فلا يمنع أن يرفع الأول ويحلّ محله.

وقد يقال أيضًا أن اتصاف المحل بأحد الضدين مشروط بانتفاء الآخر بنفس زمان اتصافه بذلك الوصف، ولا يمنع أن يغلب الضد الثاني ذاك العرض الأول بعد زمان فيحلّ محلّه.

أما الحجة الثانية، فهي مبنية على مسألة عدم قيام العرض بالعرض، وقد عرفنا ما فيها.

ثم إن قولهم أن البقاء صفة فيه نظر، وعارضه بعض الأشاعرة كالجويني والرازي، حيث ذهب الجويني أن البقاء هو الوجود المستمر من غير مزيد. ثم قال: «**ولو لم نسلك هذا المسلك للزمنا أن نصف الصفات الأزلية بكونها باقية ثم نثبت لها بقاء. ويجر سياق هذا القول إلى قيام المعنى بالمعنى. ثم لو قدرنا بقاء قديمًا للزمنا أن نصفه ببقاء ثم يتسلسل القول**»(١).

قلت: قد اختار الجويني هذا القول من باب اللزوم كما هو ظاهر كلامه، وقد مرّ معنا بعض الأمثلة على التزامه ببعض آرائه التزامًا وتهربًا من إلزامات القول الآخر، لا أنه تقرر له صحة ما اختاره بالاستدلال.

(١) الإرشاد ص١٣٩.

أما عن مسألة بقاء الصفات الأزلية، فإنه إذا كنا نصف الصفات بالوجوب، فالوجوب يقتضي البقاء لأن ما كان واجب الوجود امتنع عدمه. وعليه لا حاجة إلى وصف الصفات بالبقاء.

أما التسلسل، فقد مر معنا، وذكرنا فساد قيام العرض بنفسه. ولو احتجنا أن نصف البقاء القديم بالبقاء لما كان لكونه بقاءً أي معنى. فالعلة من كون البقاء بقاءً أنه بقاء للمحل المتصف به، لا أنه بقاء في نفسه أو أنه يتصف بالبقاء. ومن غفل عن ذلك اختلط عليه الأمر. ومثال ذلك ما ذكره الرازي، حيث قال ردًّا على من يقول إن الله باق ببقاء: «**أنه تعالى لو كان باقيًا ببقاء لكان ذلك البقاء باقيًا ببقاء. فإما أن يكون ذلك البقاء باقيًا لذاته أو لغيره**»(١). فانظر كيف تخبّط في مفهوم البقاء واعتبره زائدًا على الباقي. وقوله: «**لكان ذلك البقاء باقيًا ببقاء**» لا معنى له؛ لأن البقاء لو احتاج إلى بقاء لم يكن بقاءً؛ لأن حاجته إلى بقاء تستوجب أن يكون فاقدًا لصفة البقاء، فيكون قد فقد أخص صفات وجوده وهو البقاء، وذلك كاحتياج العلم إلى العلم، أو احتياج القدرة إلى قدرة، أو احتياج الحياة إلى حياة، ولا يخفى فساد ذلك. ومنهم من يبرر ذلك بالقول إن البقاء للبقاء معناه بقاء صفة البقاء الأصلية في المحل. إلا أن هذا لا معنى له أيضًا؛ لأننا لو افترضنا عدم البقاء الثاني، لترتب عليه عدم البقاء الأول؛ لأنه لا معنى لكونه بقاءً وهو بدون بقاء، كما لا معنى لقولنا أن المحل يتصف بالبقاء ولكن هذا البقاء غير باق.

ومكمن آفتهم في ذلك التخبط هو قولهم بأن الصفة زائدة على الموصوف، وأن الوجود زائد على الماهية. وهي مقالة أفلاطون ومن تابعه من الفلاسفة اليونانيين. والأشاعرة يكثرون من فصل المفاهيم

(١) الأربعين ١/ ٢٦٤.

والماهيات ليميّزوا بين مفهومي الوحدة والتركيب، ويسهل عليهم نفي بعض الصفات والأفعال بناءً على مفهوم وحدة القديم، فتجدهم يقولون أن الصفة زائدة عن الموصوف. ومعنى ذلك أن الوجود زائد عن الماهية، ثم إذا وصفنا الوجود بالبقاء لزم أن نصفه بالبقاء فيكون البقاء زائدًا عن الوجود نفسه، فيتحصّل لنا ماهية، ثم وجودًا زائدًا عليها، ثم بقاء زائدًا على الوجود.

والحق أن البقاء بقاء لنفس المحل المتصف بالبقاء، ولذلك كان القول إن البقاء باق ببقاء هو كالقول إن المحل باق ببقاء؛ لأن عدم بقاء ذلك البقاء لا معنى له إلا أن يكون عدمًا للمحل نفسه.

ويتضح ذلك أيضًا من قولنا أن علم فلان غزير. فالغزارة صفة لعلم الرجل، لا صفة للرجل نفسه. ولعله لم يكن غزيرًا في أول زمان طلبه للعلم، ثم زاد فأصبح غزيرًا عندما اجتهد في تحصيل العلم، وهذا يثبت أن الغزارة عرض للعلم نفسه. وعليه صحّ قيام العرض بالعرض. ثم لا شيء يمنع بعد ذلك من أن يلهو الرجل في التجارة وغيرها فينسى كثيرًا مما تعلمه، فيفقد علمه لتلك الغزارة ولم يفقد نفس العلم. ولا نقول إن الغزارة اتصفت بالغزارة وهو قد فقد تلك الغزارة الثانية، لا نقول ذلك لأن معنى قولنا سيكون أن غزارته لم تعد غزيرة، وليس لذلك من معنى إلا أن نقول إنها ليست موجودة؛ لأن صفة الغزارة فقدت أخص صفات وجودها، وهي عين الغزارة، فلزم القول بعدم الغزارة الأولى التي يتّصف العلم بها.

وقولهم بصفة البقاء وأنها ثبوتية وجودية يعني أن الباقي يبقى ببقاء كما أن القادر يقدر بقدرة. والفرق بينهما أن صفة القدرة متحققة في القادر بدون أن يحصل المقدور، لذلك نقول إنها ثبوتية وجودية، بينما صفة البقاء لا تتحقق من قبل أن يبقى الباقي؛ لأنه لا معنى لقولنا أن الشيء باق من قبل حصول البقاء نفسه، بينما يمكن أن نقول إن الشيء

قادر من قبل حصول المقدور. لذلك افترقت صفة القدرة عن صفة البقاء أن الأولى ثبوتية حقيقية بينما الثانية اعتبارية إضافية، وهي تحصل باعتبار أن ذلك الباقي بقي، لا أنها كانت متحققة في الباقي من قبل أن يبقى، وأنه بقي بها.

وثمة أمر آخر، فإن الأعراض إن قيل أنها ممكنة دلّ على عدم بقائها للأبد، ولا يمنع ذلك من بقائها إلى الزمان الثاني والثالث والرابع، إلى حين عدم الجوهر نفسه. وتخصيص البقاء بالزمان الأول فقط دون غيره يحتاج إلى مخصص. والأشاعرة لم يذكروا وجه تخصيص عدم البقاء بالزمان الثاني دون الثالث أو الرابع، واكتفوا بالتعليل أن بقاءه إلى الزمان الثاني يثبت البقاء فيه، والخصم ينازعهم في ذلك بالقول إن الفناء حاصل سواء كان في الزمان الثاني أم الثالث، فبطل البقاء في الحالين. فبقي علينا إيجاد المخصص الذي خصص البقاء بالزمان الأول دون ما بعده. وليس لهم من مخصص إلا أن يقولوا أنه الله. وأقرّ به الجرجاني في «شرح المواقف»، حيث قال هناك: «**بل هي على التقصي والتجدد، ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله، وتخصيص كل من الآحاد المنقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه إنما هو للقادر المختار، فإنه يخصص بمجرد إرادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه، وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده**»[1]. فهذا تخبط آخر منهم ووقوع بالدور؛ لأن دليلهم على وجود الصانع لم يتم بعد، فلا يمكن التعويل على قدرة الله، فيلزمهم مرجح غيره. وهذا يذكّرنا بالدور الذي وقع فيه الجويني عند تقرير لمبدأ تماثل الأجسام.

ثم إن العرض إذا كان ممكنًا في الزمان الأول وعدم، وتجدد عرض ثان في الزمان الثاني، فما يمنع أن يأتي على خلاف ما كان عليه

---

(١) شرح المواقف ٥/٣٨ ـ ٣٩

الأول؟ فإذا قيل أن الجوهر لا يخلو من العرض أو ضده، قيل لهم: ليس موضوع الفرض العرض وضده؛ بل العرض وخلافه. فإننا إذا افترضنا أن الجسم تحرك حركة لولبية، ثم انقضت تلك الحركة في الزمان الأول، فما يمنع أن تكون الحركة الثانية دائرية بدلًا من لولبية؟

وإذا كان لون الجوهر أسود في الزمان الأول ثم عدم اللون، فما يمنع أن يكون اللون المتجدد في الزمن الثاني أبيض أو أحمر؟ وما هو الموجب لذلك التخصيص بكون العرض المتجدد هو عين العرض السابق أو مثله؟

ثم إننا لا نقول بوجوب التخصيص ما لم يحصل الترجيح نفسه، وهو محل نزاع في نفسه. فإننا لا نسلّم أن تلك الأعراض الحاصلة في الجواهر تفنى في كل زمان ثم تتجدد حتى نبحث في شأن المخصّص وهويّته. والواقع والحس يكذبان ذلك وينفيانه قطعًا؛ لأن من البديهي المقطوع به أن علمنا الآن هو عين علمنا قبل ثوانٍ أو دقائق من الآن، وقدرتنا الآن هي نفس قدرتنا قبل ثانية أو دقيقة، وأن لون الشيء لم يتغير من ثانية لأخرى. والعلم الحديث يؤيد ذلك؛ لأن اللون يحصل بانعكاس الضوء، والانعكاس حاصل ثابت لم يتغير البتة بين الزمانين حتى نقول بالعدم والتجدد.

ثم إن أعراض الجسم حدثت كلها في الزمان الأول لوجود الجسم؛ لأن الجسم لا يخلو من العرض وضده كما يقولون. فإذا كان محلّ الأعراض واحدًا وكان الزمان الساري عليها واحدًا لزم القول بعدم تلك الأعراض في الزمان الأول. وطالما أنهم يحيلون وجود الجوهر بلا أعراض، لزمهم القول بإعدام الأجسام وفنائها في كل آن من الزمان. والمعنى أن كل بني آدم وأجسامهم وأرواحهم تفنى وتعدم ثم تتجدد في الخلق. والحسّ يكذّب ذلك لا محالة؛ لأننا نعلم علم اليقين ـ بل عين اليقين ـ أن الأشياء من حولنا لم تتغير خلال ثانية من الزمان أو دقيقة، وأننا لم نتغير ولا نعدم كل لحظة.

وعلى ضوء ما قلناه، فلا نجد سفسطائية وسذاجة في الفكر بين البشر أشد من ذلك. ولو صحّ القول بتجدد الخلق في كل لحظة دون إدراك للإنسان بفحوى هذا التجدد ولا إحساسه به في نفسه لفقدنا الثقة في كافة القضايا الحسية. وهناك فرق بين ما يثبته الحس وما لا يثبته. فإن ما لا يثبته لا يمنع ثبوته في نفسه دون القدرة على إثباته لعدم إدراك الحس له. أما متى أدرك الحس ذلك، فنفيه تكذيب للحس نفسه. ولا يقال أنه خارج عن إدراك الحس؛ لأن الحس حكم بثبوته وأدركه، فنفي ما أدركه بعد ذلك تكذيب للحس. وتصحيح ذلك لا يدع مجالًا للثقة في القضايا الحسية، فإنه إذا صحّ أني لا أشعر في نفسي أنني أتجدد في كل لحظة، وأن جلدي وشعري ولون بشرتي تتغير في كل لحظة، ولا أشعر أن من هو قائم أمامي أنظر إليه يتجدد في خلقته كل لحظة دون شعور مني ولا منه بذلك، فهذا ضرب من المس والجنون، ويفضي إلى عدم الثقة بما حولنا، ولا حتى الثقة بحواسنا ولا عقولنا. ومن أغلق على نفسه باب الحسيات لعدم وثاقته بها، فمن العبث والسذاجة أن يستند إلى أحكام النظر والعقل؛ لأنها بدورها مبنية على الحس والبداهة.

فتلك هي الأصول التي ذكرها الأشاعرة وعوّلوا عليها، وهي القول باستحالة قيام العرض بالعرض، واستحالة بقاء الأعراض، واستحالة خلو الجواهر من الأعراض، ثم استحالة قيام الحوادث بالقديم هي الأصول الكلامية المعتمدة عند الأشاعرة، وبنوا كافة مذهبهم الكلامي عليها. والناظر إلى حال تلك الأصول بعد نقدها لا يرتاب في ضعفها وعدم انتهاضها لما تقوم به الحجج من الاستدلالات، وعدم يقينية صحة شيء منها.

وهذه الأصول التي ذكرناها في هذا الفصل، وهي وجود الجوهر الفرد، وتماثل الجواهر، واستحالة بقاء الأعراض أو قيامها ببعضها، أو استحالة خلوّ الجواهر من الأعراض هي التي بنوا عليها أكثر مذهبهم،

واستندوا إليها في كافة المقدمات التي تقرر حججهم في إثبات حدوث العالم وغيره. فالعجب كل العجب ممن اغترّ بها ثم تعصّب لها وزعم قطعيّتها، وحارب من ينازع عليها. فإنها ضلالة ما بعدها ضلالة، وجهالة ما وراءها جهالة

❊ ❊ ❊



الفصل الثالث

في الحوادث

لم يجر خلاف كبير بين المتكلمين على مفهوم الحادث كما جرى لغيره من المفاهيم التي تقدم ذكرها. فقد اتفق المعتزلة والأشاعرة على أن الحادث هو ما كان مسبوقًا بعدم. وقال بعضهم أنه الموجود الذي له أوّل. واتفقوا كذلك أنه ممكن الوجود، وأنه يفتقر إلى محدث. وقالوا أن كل حادث مخلوق، واعتبروا كافة الأفعال من الحوادث، سواء كانت أفعال الله أم أفعال العباد، على اعتبار أن لها أولًا وسبقها العدم.

ثم اتفق المتكلمة على أصلين من أعظم أصولهم؛ **أولهما**: استحالة تسلسل الحوادث في الماضي إلى ما لا نهاية. **والثاني**: استحالة قيام الحوادث بالقديم، ويعنون به الله.

وهذا الأصل الثاني هو أصل فلسفي محض من أعظم أصول الفلاسفة، وذكره كل من تكلّم في الإلٰهيات من الفلاسفة اليونانيين والاسكندرانيين، إضافة إلى كافة فلاسفة المسيحية من آباء الكنيسة. ومتكلمة المعتزلة والأشاعرة والماتريدية اتفقوا على التمسك بهذا الأصل الفلسفي وأصبح من أركان مذاهبهم الكلامية، ثم تكلّفوا في إثباته بحجج شتى ليحمل الصبغة الشرعية. وقد اعتنى الأشاعرة به أكثر من المعتزلة، واستندوا في إثباته إلى ذلك الأصل الأول الذي ذكرناه، وهو استحالة حوادث لا أوّل لها. وهذا أصل كلامي اتفق عليه كافة المتكلمة، ودليل الحدوث للعالم الذي اتفقوا عليه مبني عليه، وبدونه يبطل الدليل بالكلية.

وحاصل تلك الدعوى أنه يستحيل تسلسل حادث قبل حادث في الماضي إلى ما لا نهاية من الحوادث، ويجب أن يكون لتلك الحوادث أول. وأول من ذكر تلك الدعوى هو القبطي جون فيليبونوس المسمى بيحيى النحوي، وذلك خلال ردوده على أبرقلس الذي ذهب إلى قدم العالم، ثم نقلها عنه المتكلمة. وكثير مما ذكروه في مسألة حدوث العالم وغيرها من المسائل المتعلقة بها إنما يرجع في الحقيقة إليه كما سنكشف عنه بالتفصيل في موضعه.

وسنذكر ما نثبت من خلاله أن المتكلمة لم يوفّقوا في عرض أي دليل مقنع يثبت صحة تلك الدعوى، والتي هي أحد أهم مبادئهم وأصولهم التي اعتمدوا عليها في إثبات حدوث العالم ومن ثم إثبات وجود الصانع كما هو في أدبيات المتكلمة.

فإن من أشهر ما عوّلوا عليه في إثبات استحالة هذا التسلسل ما سمّوه ببرهان التطبيق، وعبّر عنه التفتازاني بقوله: «**لو وجدت سلسلة غير متناهية إلى علة محضة تنقص من طرفها المتناهي واحد فتحصل جملتان، إحداهما من المعلول المحض، والثانية من الذي فوقه، ثم تطبق بينهما. فإن وقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال. وإن لم يقع ولا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من التامة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة. والتامة لا يزيد عليها إلا بواحد على ما هو المفروض، فيلزم تناهيها ضرورة أن الزائد على المتناهي متناه**»(١).

هذا هو حاصل برهان التطبيق الذي عوّل عليه المتكلمة وعظموه وسمّاه بعضهم بأم البراهين. وقد أدى بهم تعسفهم في استعمال منطقهم الحائر إلى الوقوع في خطأ فاحش.

---

(١) شرح المقاصد ١/ ١٦٨.

فأقول: إن وقوع التطبيق بين الجملتين ليس بمحال؛ بل هو واجب وضروري. ووصفهم للجملتين بالتامة والناقصة هو مكمن خلطهم، فإن الجملة اللا متناهية لا توصف بذلك. ومن المعلوم في أصول المنطق الرياضي أن علة تفاضل الكميات بالزيادة والنقصان هي التناهي، فإذا زال التناهي بطل التفاضل، والزائد والناقص لا اعتبار لهما إذا كانت الكمية من قبيل القابل للعد. وتلك السلسلة المكونة من الحوادث المتتالية هي من قبيل القابل للعدّ، ومثل تلك السلسلة المذكورة لا تختلف سواء أضيف لها أم نقص منها. وتلك حقيقة ثابتة في أصول المنطق الرياضي ويتفق على صحتها كافة المناطقة الرياضيين.

أما التطبيق المراد بين السلسلتين، فهو ثابت ومشهور ويعرفه أهل المنطق الرياضي، وهو المُسمى باقتران واحد لواحد، بحيث يقترن من خلاله أوّل فرد في المجموعة الأولى بأول فرد في المجموعة الثانية، وثاني فرد في المجموعة الأولى بثاني فرد في المجموعة الثانية، وهكذا إلى ما لا نهاية. ولأن الجملتين لا تتناهيان، فإضافة أفراد إلى أيّ من الجملتين لن يؤثر في توازن هذا الاقتران وتطبيقه عليهما. والجملة متى احتوت على عدد لا يتناهى من الأفراد فلا تقبل الزيادة والنقصان، طالما أن المزاد أو المنقوص من قبيل المعدود القابل للعد. لذلك فالتطبيق واقع لا محالة. بل يمكننا إعمال نفس هذا التطبيق بين جملتين؛ الأولى جملة الأعداد الصحيحة، والأخرى جملة الأعداد الزوجية، بالرغم من كون الثانية جزءًا من الأولى.

والمتأمل إلى ما ذكروه في حالة عدم الوقوع يدرك سطحية الفكرة وسذاجتها، فإن حصول جزء من التامة ليس بإزائه جزء من الخاصة لا يكون إلا بعد الفراغ من التطبيق والمسامتة بين كل من الفردين من هنا وهناك، وهذا ما لن يحصل أصلًا لأن السلسلتين غير متناهيتين.

وقد ذكروا عددًا من البراهين الأخرى، إلا أنها كلها ترجع في أصل فكرتها إلى هذا البرهان المسمى بأم البراهين، وكلها مبنية على فكرة تفاضل الكميات اللا متناهية. فجهلهم بأصول المنطق الرياضي أعجزهم عن إدراك الفرق بين المتناهي وغير المتناهي، والتطبيق فيهما.

وننوّه هنا إلى أن الكميات اللا متناهية قد تتفاضل فيما بينها إذا كانت غير قابلة للعد، أما في حالة الكميات القابلة للعد فكلها متساوية. ونحن لا نريد باصطلاح الكميات القابلة للعدّ ما يمكن الفراغ من عدّها وإحصائها، ولكن نريد أنه يمكن ذكر كل فرد منها على سبيل التعاقب، حتى لو لم نتمكن من إحصائها والفراغ من عدّها لكون الأفراد لا تتناهى. أما في حالة الكميات غير القابلة للعد، فلا يمكن إجراء العدّ.

والفرق بين الكمية القابلة للعد وغير القابلة للعد، هو كما أن ننظر إلى السماء ليلًا فنجدها زاخرة بالنجوم البيضاء، فتلك النجوم البيضاء قابلة للعدّ وذلك السواد المحيط بينها غير قابل للعدّ. وتفصيل ذلك مبسوط في كتب المنطق الرياضي لمن أراد الاستزادة، إلا أن ما يهمنا أمره هو مثال التسلسل، فهو من جنس القابل للعدّ لكون الحوادث مرتبة ومتعاقبة. فعدد تلك الحوادث لا يتفاضل بزيادة ولا نقصان، ولو تفاضل بطل كونها غير متناهية. وبذلك يسقط برهانهم بالكلية، وتبقى دعواهم ببطلان التسلسل عريّة عن البرهان. والمتأمل لما ذكرناه يدرك ضعف البرهان وفقره إلى البناء المحكم، وكيف كان نقضه سهلًا ميسورًا، وهو الذي أقضّ مضاجع الكثير منهم وأعياهم حيرة وتأملًا.

وقد حاول البعض النقض عليهم بالأعداد. ولكن قد يُعترض عليه أن الأعداد مفترضة في الذهن وغير موجودة في الخارج، والعبرة إنما تكون بالسلسلة الموجودة في الخارج، لا بما يتم تخيّلها في الذهن.

والحق أن تحصيل جملة سلسلة من سلسلة أخرى ثم التطبيق والموازنة بين أفرادهما إنما يحصل في العقل ولا يكون في الخارج. ولو أراد المتكلمة الالتزام بما كان محلّه الخارج، فدليلهم لا ينفع حينئذ؛ لأنهم لا يملكون تطبيقه. وطالما أن آلية البرهان صحيحة عقلًا، وجب طرده وصلاحه في كافة العقليات، وإذا صلح في الخارج وجب صلاحه في الذهن كذلك، وكل ما صحّ تصوره وإدراكه في الخارج وجب كذلك في الذهن.

وهذه نقطة خفية غفل عنها طرفا النزاع في المسألة، فإن المتكلمة اعترضوا على مثال الأعداد بحجة أنها ليست في الخارج، وخصومهم زعموا أن الأعداد دليل على وجود تلك السلسلة. والحق أن كِلَا الفريقين مخطئ فيما ذهب إليه، فإن مثال الأعداد ينقض دليل البرهان لأن إعمال البرهان جرى بالعقل، والعقل نقض البرهان بمثال الأعداد. ولكن هذا المثال لا يصلح في نفسه أن يكون دليلًا على وجود تلك السلسلة؛ لأنه موجود في الذهن فقط، وموضع النزاع هو في وجود تلك السلسلة في الخارج لا في الذهن.

فيتبين من ذلك أن مثال الأعداد يبطل برهان التطبيق، ولكنه لا يبطل دعوى المتكلمة باستحالة التسلسل، ولا يثبت صحة دعوى الخصوم بوجود السلسلة، فيلزم المتكلمة دليل مستقل على استحالة وجود السلسلة، كما يلزم خصومهم دليل مستقل على إمكان تلك السلسلة.

وبمثل ما أوردناه على مثال الأعداد يورد على مثال معلومات الله؛ لأن معلومات الله وإن كانت لا متناهية، إلا أنها تتعلق بالممكن والواجب والمعدوم والمحال، فيفقد شرط الوجود الخارجي. إلا أن المثال يصلح في إبطال برهان التطبيق نفسه.

والـذي هـو أفـضـل مـن مـثـالـي الأعـداد ومـعـلـومـات الله، هـو مقدورات الله. فإن مقدورات الله داخلة في الممكنات، وهي لا متناهية. والمقصود بمقدورات الله متعلقات القدرة، لا المخلوقات الموجودة في الخارج.

ونذكر الآن وجه اعتراض المتكلمة عليه، ونبيّن فساد اعتراضهم بحول الله وقوته. فقد نقل أبو المعالي الجويني عن شيخه أبي الحسن الأشعري أنه قال: «**أن من نفى الأوّلية على الحوادث وزعم أنها لم تزل متعاقبة آحادًا ثم تقدر الفراغ منها وتحقق تصرمها، فقد جحد الضرورة وبديهة العقل. وذلك أن ما لا نهاية له لا عدد يحصره ولا مبلغ يضبطه، ويستحيل بضرورة العقل قطعًا أن تمضي الآحاد على إثر الآحاد تواليًا وتعاقبًا، ثم يفضي ذلك إلى انقضاء ما لا نهاية له**»(١).

ثم قال الجويني: «**وربما عبّر شيخنا عن ذلك، فقال: شرط كل حادث على أصول الدهرية أن ينقضي قبله آحاد ما لا نهاية له. ومآل ذلك في التحقيق يرجع إلى أنه لا يحدث حادث إلا بعد أن ينقضي ما لا ينقضي. ومن ذلك قال أهل الحق: إن في تقدير حوادث لا نهاية لها، نفي لجملة الحوادث. فإنها لو ثبتت لكان كل واحد مشروطًا بمحال، وهو انقضاء ما لا ينقضي قبله. وكل ما علق ثبوته بمحال كان محالًا**»(٢).

وقد تابع أكثر الأشاعرة إمامهم في ذلك، وذكروه في كافة كتبهم الكلامية، وقلما تجد كتابًا لهم يخلو من ذكر الحجة، التي هي في أصلها مأخوذة من الاسكندراني يحيى النحوي الذي ذكرها في ردّه على أبرقلس. وهي دعوى شهيرة ذكرها أكثر المتكلمة ونقلها متأخروهم عن متقدميهم.

وتلك الحجة مبنية على فكرة حدوث الزمان. فإننا لو قدرنا قدم

---

(١) الشامل ص٢١٥.

(٢) المصدر السابق ص٢١٦.

الزمان، وتعاقب حوادث على مر الأزمان، فما الذي يمنع من قيام السلسلة؟

والذي قاله الأشعري عن عدم انحصار اللا متناهي وعدم ضبطه بعددٍ قول صحيح، إلا أنه أشكل عليه كون ذلك اللا متناهي قد انقضى وتصرّم. فإن من تصوّر الزمان المطلق، وهو مجموع الزمان الكوني المتعلق بالسماوات والأرض والسرمد الأبدي الذي ذكروه عن فترة ما قبل خلق العالم، فلا شيء يحيل حصول حادث في جزء من أجزاء الزمان، وتتعاقب تلك الحوادث بعد بعضها البعض. فحصولنا الآن وحدوث الحوادث الآن يدل على انقضاء ما لا نهاية له من الأزمان قبل وجودنا ووجودها. ومن يقرّ بالأزل كأنه يقول في حقيقته أنه قد مرّ ما لا نهاية له من الأزمان المتعاقبة حتى وصلنا إلى هذا الزمان الذي نحن فيه الآن. ومن يقرّ بالقديم، فكأنه يقول إنه مضى عليه ما لا نهاية من الأزمان حتى يومنا هذا.

ومهما حاول المقرّ بالأزل تجنب التصريح به إلا أنه لن يتخلص منه في قرارة ذهنه؛ لأنه لا يقدر على ذلك إلا بإنكار الأزل، وإنكار أن يكون القديم قديمًا. ولطالما أناس خرجوا عن الأديان وأنكروا وجود الإلٰه وألحدوا لأجل تلك الفكرة.

والأشاعرة يقولون أن الزمان بدأ مع بدء خلق العالم، فيكون حادثًا. إلا أن الدليل على خلق العالم وحدوثه مبني على إبطال التسلسل، فلا يجوز التمسك بحدوث الزمان؛ لأن حدوث الزمان لم يتم إثباته بعد، وإلا وقع الدور.

أما عن تلك السلسلة التي لا تتناهى من الحوادث، فقد خفي على المتكلمة أمران مهمان، وبهما يتضح الإشكال وتنحلّ عقدة المسألة.

الأمر الأول هو أن انقضاء السلسلة قد حدث في ما لا يتناهى من

الزمان، فانقضاء تلك السلسلة فرع على انقضاء ذلك الزمان اللا متناهي الذي وقعت فيه. والمتكلمة نفوا مفهوم الزمان اللا متناهي، فمن أجل ذلك كانت مسألة انقضاء تلك السلسلة من المحالات عندهم لعدم تصوّر انقضاء اللا متناهي في المتناهي، فقالوا أن ذلك الحادث الأخير قد وقع بعد ما لا يتناهى من الحوادث قبله، وما لا يتناهى يستحيل فراغه. وهكذا رتبوا عليه قولهم أن ذلك التسلسل محال.

وهو غلط في تصوّر المسألة؛ لأن المنازع لهم لا يقول بفراغ وقوع تلك السلسلة في زمان محدود؛ بل وقوعها عبر زمان لا يتناهى. فتلك المسألة فرع على مسألة قدم الزمان. والمتكلمة التزموا القول بحدوث الزمان بعد إثبات حدوث العالم، والمسألة هذه وقعت قبل ذلك، ولا يتم استدلالهم إلا ببطلان تلك السلسلة. والفلاسفة قالوا بقدم العالم ومن ثم قالوا بقدم الزمان، فلذلك لم يمنعوا السلسلة وذهبوا إلى إمكانها على شرط انقضائها في ذلك الزمان اللا متناهي. لذلك لا وجه للاعتراض على من قال بقدم الزمان ثم قال بجواز وقوع تلك السلسلة؛ لأن الممنوع هو وقوعها بالتعاقب في زمان محدود.

ثم إن انقضاء السلسلة اللا متناهية عند فردٍ فيها هو آخر تلك الأفراد، لا يلزم منه أنها لو انقضت عند الفرد السابق له لنقصت، ولا أنها لو انقضت عند فردٍ بعده لزادت، فإن هذا يخالف مفهوم اللا تناهي، حيث سبق وذكرنا أن الكمية اللا متناهية لا تزيد ولا تنقص.

ولو رجعنا إلى الوراء ما نشاء من الأفراد لتعرضنا إلى الإشكال نفسه، وهو انقضاء سلسلة لا متناهية بدون زيادة أو نقصان عن سائر الأوضاع الأخرى، وهذا يخالف مفهوم الانقضاء الحقيقي كما نتصوّره، وهو انقضاء الكميات المتناهية الذي يلزم منه زيادة أو نقصان في المنقضي.

فعند ذلك يتبين أن قولنا بانقضاء وعدم انقضاء اللا متناهي لا معنى له عند التحقيق، وخارج عن التصور، ولا يفيد المسألة في شيء، وأن الذي انقضى ـ في حقيقة معنى الانقضاء ـ ليس هو السلسلة، وإنما نفس تلك الحوادث، فكل منها ينقضي ويأتي بعده حادث آخر، وبين كل حادثين يوجد عدد متناهٍ من الحوادث وزمان متناهٍ، مهما بلغ البعد بين الحادثين.

أما **الأمر الثاني** الذي خفي على المتكلمة، فهو أن الإشكال ليس في انقضاء السلسلة أو عدم انقضائها؛ بل في كيفية نشأتها ووقوعها ابتداءً. فالبحث عن إمكان انقضاء السلسلة فرع على إمكان وقوعها، ومن سلّم بوقوعها فلا وجه للاعتراض على إمكان انقضائها بعد ذلك.

والسلسلة لها طرفان: أول وآخر. والإشكال ليس في مجرد فراغ السلسلة؛ بل في فراغها من الطرف اللا متناهي منها؛ لأنه لا ينبغي أن تفرغ من ذلك الطرف. وعلى ذلك، فالفراغ الممتنع الذي نوافق عليه الأشعري هو أن نعود بالزمان إلى الوراء، ثم نقول إننا فرغنا ووصلنا الأزل. أو أن نتقدم بالزمان إلى الأمام، ثم نقول إننا فرغنا ووصلنا الأبد. فهذان فراغان ممتنعان؛ لأنه يلزم منهما القول بفراغ السلسلة اللا متناهية في طرفها اللا متناهي، والانتهاء بما لا ينبغي الانتهاء منه. فمن طلب مثل ذلك الفراغ فكأنه يطلب ما قبل الأزل أو ما بعد الأبد.

أما القدوم من الأزل، فالفراغ فيه حصل في الطرف المتناهي من السلسلة، ولا فراغ للسلسلة فيه من طرفها اللا متناهي؛ لأن السلسلة حصلت ومستمرة منذ الأزل إلى الآن والحوادث فيها تتعاقب فردًا بعد فرد، ولم تبدأ فيه بزمان لا يمكن البدء عنده، ولا وصلت إلى زمان لا يمكن الوصول إليه. فنحن الآن بعد الأزل وقبل الأبد، وهو ممكن؛ بل هو ضروري لأنه واقع حقيقة، فنحن موجودون في هذا الزمان، ولو امتنع ذلك لما وصل الزمان إلى الآن.

وقد تقدم قولنا في مسألة الكميات القابلة العدّ، وقلنا أنها كلها متساوية لا تتفاضل، فإضافة مزيد من الحوادث إلى السلسلة لا يزيدها طولًا في الحقيقة. فنفهم من ذلك أن طول تلك السلسلة إلى ما قبل ألف سنة هو نفسه إلى الآن، وهو نفسه إلى ما بعد ألف سنة من الآن؛ بل لا يبعد عن الحقيقة قولنا: هو نفسه إلى الأبد لا يزيد ولا ينقص.

وعودة إلى مسألتنا، فقد عبّر الجويني عن تلك السلسلة اللا متناهية من الحوادث بقول القائل: «**لا أعطيك درهمًا إلا أعطيتك درهمًا قبله**». واعترض عليه ابن تيمية بقوله: «**ولكن هذا المثال ليس بمطابق؛ لأن قوله: «لا أعطيك» نفي للحاضر والمستقبل، ليس نفيًا للماضي. فإذا قال: «لا أعطيك هذه الساعة أو بعدها شيئًا إلا أعطيتك قبله شيئًا» اقتضى أن لا يحدث فعلًا في الزمن الماضي وهذا ممتنع. وبمنزلة أن يقول: «لا أفعل حتى أفعل». وهذا جمع بين النقيضين. وإنما مثاله أن يقول: «ما أعطيتك درهمًا إلا وأعطيتك قبله درهمًا»، فكلاهما ماض. فإذا قال القائل: «ما يحدث شيء إلا ويحدث بعده شيء»، كان مثاله أن يقول: «ما حدث شيء إلا حدث قبله شيء»، لا يقول: «لا يحدث في المستقبل شيء إلا حدث قبله شيء»**»[١].

قلت: الظن عندي أن الجويني لم يرد ما أشار إليه ابن تيمية، ولكنه أراد من قوله: «**إلا أعطيتك**» أي: «إلا سأعطيك». إلا أن تصحيح الشيخ للعبارة وجيه وسليم لا غبار عليه، فإن التسلسل بحسب الذي ذكره الجويني لم يقع بعد، فمن أراد إيقاعه عندئذ لزمه بداية له، ولكنه سيفتقر إلى درهم أول يبدأ به. فهو تسلسل لم يقع بعد ولا أول له، فيمتنع وقوعه؛ لأنه عودة إلى الأزل، وهو الطرف اللا متناهي من السلسلة، وهذا هو الفراغ الممتنع الذي نبهنا عليه قبل قليل.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٣٥٩.

أما التسلسل الذي ذكره الشيخ، فقد وقع في الماضي، وذلك لقوله فيه: «**ما أعطيتك**»، بصيغة الماضي. ولا محذور من وقوعه في أي زمانٍ طالما وُجد الواهب المُعطي للدرهم والموهوب الآخذ للدرهم. فيتبين أن زمان ذلك التسلسل فرع على زمان وجود ذلك الواهب، فإذا ثبت قدم الواهب، وثبت قدم قدرته على إعطاء الدراهم، فلا مانع يمنع من ذلك، ومن منع فعليه الدليل. والفارق بين تسلسل ابن تيمية وتسلسل الجويني أن السلسلة الأولى وقعت، بينما الثانية لم تقع بعد. وقد تقدم أن الإشكال هو في وقوع تلك السلسلة، لا فراغها أو عدم فراغها بعد وقوعها.

كان ذلك هو الإشكال الأول في مثال الجويني. أما الإشكال الثاني، فهو أن الذي بنى عليه المتكلمة بهذا الأصل لا يشبه مثال الجويني حتى يستقيم اعتراضه على هذا التسلسل؛ بل هو تعاقب الأعراض في الجواهر ليتم لهم دليل الحدوث، أو تعاقب الحركة والسكون في الأجسام في الأزل، وذلك ليلزموا الخصم بالقول بسكونها. فإذا ثبت بطلان السكون في الأزل، تعيّن القول بحدوث الجسم فيتم لهم دليل الحركة والسكون. فقالوا أن الأعراض لا يصحّ تسلسلها إلى ما لا نهاية، فيجب أن يكون لها أوّل، فثبت حدوث الجسم.

فالتسلسل في مثال الجويني يقضي بأنه لا يكون ذلك الدرهم حتى يكون درهم قبله، ولا يكون ذلك الدرهم الثاني حتى يكون درهم قبله، وهكذا إلى ما لا نهاية. أما التسلسل في أعراض الأجسام، فليس من جنس ذلك، بمعنى أنه ليس من جنس أن هذا الجسم في حركة الآن، ولا تكون هذه الحركة إلا أن يكون هناك سكون قبلها، ولا يكون هذا السكون إلا أن يكون هناك حركة قبله، وهكذا إلى ما لا نهاية. ولا هو من جنس أن نقول: هذا الجسم لونه الآن أسود، ولا يكون أسود إلا أن

يكون قبله أبيض، ولا يكون أبيض إلا أن يكون قبله أحمر، وهكذا إلى ما لا نهاية.

والجويني بمثاله هذا كأنه يأتي بالجسم ثم يقول: إذا قدرنا على إنشاء تلك السلسلة فيه فهو أزلي، وإذا لم نقدر فهو حادث. وتلك السلسلة لن تقوم في ذلك المثال أصلًا؛ لأنها ستقوم بعد حصول الجسم. والصحيح أن يقول: إذا ثبتت أزلية الجسم فلا شيء يمنع السلسلة، وإذا ثبت حدوث الجسم فالتسلسل باطل.

ومثال تعاقب الأعراض في الجسم ليس من نوع تسلسل العلل، فلا أحد ادعى أن علة الجسم قيام العرض به، وعلة قيام ذلك العرض، عرض قبله، وهكذا إلى ما لا نهاية. وإنما المشاهد المحسوس هو تعاقب أثري بعدي تكون فيه الحركة، ثم يكون سكون ثم حركة، وهكذا. أو يكون الجسم في حركة في حيزٍ، ثم ينتقل في حركة أخرى إلى حيز آخر، ثم إلى حيز آخر، وهكذا. ونحن نرى الأشياء من حولنا كيف تكون بلونٍ، ثم تتحوّل بعد برهة إلى لون آخر، وهكذا تنتقل بين الألوان.

والقصد من الكلام أن نبيّن أن من التزم القول إن التسلسل في الأعراض من نوع تسلسل العلل، يلزمه القول بتناهي تلك العلل إلى علة أولى حتى يقع التسلسل، ولكنه متى وقع على ذلك النحو لزمه أن يكون التسلسل متناهيًا. فكأنه عند ذلك قد أقرّ مسبقًا وضمنًا أن الأجسام حادثة، بينما النزاع إنما هو في كونها حادثة أو قديمة. فالأصل أن نقول إن الجسم إذا ثبت قدمه، فلا شيء يمنع تسلسل الأعراض عليه لأنه موجود منذ القدم بلا أول، والأعراض فرع وجود ذاته. فإذا ثبت قدم الذات تعيّن جواز تعاقب الأعراض عليها بلا نهاية. وعندئذ يلزمهم دليل على حدوث الجسم يستقل عن تلك القاعدة؛ لأن صحتها فرع على صحة ذلك الأصل، فلا يجوز بناء دليل الأصل عليه. وبذلك يتبيّن لنا فساد

احتجاج المتكلمة بدليل التسلسل على حدوث الأجسام وحدوث العالم.

وبالرغم من فساد ذلك الدليل، أو ضعفه عن إفادة اليقين على أحسن تقدير، فقد دافع الجويني عنه لدرجة أنه قال: «**من أعظم أركان الدين منع انقضاء حوادث لا نهاية لها، ولا تستمر دلالة حدوث العالم دون إثبات ذلك**»[1].

فانظر إلى الشطط في القول والمجازفة في الدعوى بجهالة، وكيف أنه عدّ ذلك الأصل من أعظم قواعد الدين الإسلامي لمجرد أن دليل حدوث العالم ينبني عليه ولا تقوم قائمة بدونه. وكيف يجرؤ على التصريح بذلك، وهو يعلم أن النبي ﷺ وأصحابه الأبرار ماتوا ولم يعرفوا تسلسل الحوادث ولا دليل حدوث العالم المبني على الجواهر والأعراض؟

وتلك هي نتيجة الغرور بالنفس والثقة المفرطة بالعقل، وتوهّم أن الحق هو فيما نظر واستدل عليه هو دون غيره. فإنهم لم يروا دليلًا على وجود الصانع إلا بإثبات حدوث العالم، ولا يمكن حدوث العالم إلا بمنع انقضاء حوادث لا نهاية لها، فعدّوها من أجل ذلك من أعظم قواعد الدين، كما عدّوا نظرية الجوهر الفرد من قواعد الدين، وأن إنكارها هدم لقواعد الدين كما صرّح الجويني نفسه بذلك. فما بال الجويني لو تبيّن له الآن بطلان نظرية الجوهر الفرد بالحجج العلمية القاطعة، فما عساه يفعل؟ أيتّهم دينه في أصوله، أم يتهم عقله في قصوره؟

وقد أورد الجويني دليلًا آخر على تلك القاعدة، ونسبه إلى أئمته ولم يلق منه عناية في سرده. فقد قال الجويني: «**ثم سلك أئمتنا طرقًا في الحجاج، منها أن قالوا: من أثبت الحوادث ونفى الأولية فيقسم عليه القول. ويقال له: نفي الأولية لا يخلو إما أن يرجع إلى موجود واحد، وإما أن يرجع إلى موجودات. فإن رجع ذلك إلى موجود واحد**

---

(١) الشامل ص١٤٨.

أثبتوه في الأزل ونفوا أوليته. فقد أثبتوا قديمًا لا أول له، وأثبتوا حوادث متناهية لها أول. واستبان أن الذي نفي عنه الأولية ليس من الحوادث؛ بل هو متصف بالقدم في نفسه. وما هو من الحوادث، فالنهاية والبداية لازمتان له.

وإن زعم الخصم أن نفي الأولية يرجع إلى موجودات، ولا يتخصص بموجود واحد، كان ذلك واضح البطلان. فإن كل حادث له أول، فينبغي أن يصرف نفي الأولية إلى ذات أزلية، وإثبات حادث أزلي تناقض لا خفاء به»[1].

ثم قال: «**ومما تمسك به الأئمة أن قالوا: حقيقة الحادث الموجود الذي له أوّل. فإذا كان هذا حقيقة الحادث الواحد، فحقيقة الحوادث هي التي لها أول، إذ الحقائق لا تختلف بانضمام آحاد إلى أفراد. والذي يقرر ذلك أن الجوهر الواحد إذا كان من حقيقته التحيز، فالجواهر متحيزة إذا ثبت كون الجوهر الواحد متحيزًا**».

قلت: هذا القول ورد كذلك عن أفلاطون ونقله الشهرستاني عنه، أنه يحيل وجود حوادث لا أول لها؛ لأن ما يثبت لكل واحد يثبت للكل. ولا يخفى على المتأمل اللبيب ضعف الحجتين وضحالة منطقهما. فإن قوله في الحجة الأولى أن كل حادث له أوّل مسلّم به، والحديث إنما هو عن السلسلة بكاملها لا عن فرد منها حتى نثبت الأزلية لواحد منها. والحجة الثانية تشبه الأولى كثيرًا ومبنية على بناء الكل على الأفراد. وما ذكره فيها مسلّم لو كانت الحوادث متناهية، فتثبت الحقيقة للكل. أما أن تكون الحوادث لا متناهية، فلا يلزم شيء منه. أما المثال الذي ذكره عن الجواهر والتحيز فممنوع؛ لأن الجواهر عندهم متناهية، والكلام إنما هو عن انضمام ما لا يتناهى من الجواهر.

---

(١) المصدر السابق ص٢١٦.

واللبيب الناظر بتمعّن لا يخفى عليه فقر الدليلين وعدم اعتناء الجويني في تقريرهما، وكأنه ذكرهما اعتذارًا. ووقع ذلك كثيرًا عند المتكلمة كالرازي والآمدي، فإن أحدهم إذا ظفر بدليل قوي لم يسبقه إليه أحد لم يكترث في تهذيب حجج أئمته السابقين؛ بل يعمد إلى ذكرها دونما عناية، ثم يذكر دليله الذي توصّل إليه، ثم يعتني بتقديمه ليُبيِّن للقارئ قوة أدلته وبروزها على أدلة غيره. فإن لم يعثر على دليل من عند نفسه اضطر للعناية بأدلة سلفه.

وهذا ما فعله الجويني هنا، فقد ذكر تلك الحجج عن أئمته، وصرّح بنسبتهما للأئمة. ثم ذكر دليله الذي يختاره بعد ذلك، فقد قال الجويني بعد ذكره لتلك الحجج الآنفة الذكر: «**ومن أوضح ما نتمسك به أن نقول: إذا فرضنا الكلام في وقتنا هذا، فقد انقضى قبله ما لا نهاية له. ولو فرضنا قولنا في الوقت المتقدم على وقتنا بأحقاب ودهور، لقال الخصم فيه: إنه انقضى قبله ما لا يتناهى، ولا يزال يقدم الوقت ويقدر الانقضاء قبله. ويجرنا هذا الكلام إلى أحد أمرين، كلاهما ينقضان أصول الدهرية**»(١).

ثم ذكر الأمر الأول وهو أن نصل إلى وقت ينقضي فيه اللا متناهي، وهذا لن ننازعه فيه؛ لأن خصومه لا تقول به. ثم ذكر الأمر الثاني، فقال: «**وإن زعم الخصم أن لا ننتهي في الحكم بانقضاء الحوادث إلى أول لا يتعدى ولا يتجاوز، وأن حكم الانقضاء تحقق أزلًا من غير أول، فإن قال ذلك اتضح تناقض قوله. فإن الذي يتحقق من غير أولية لا يتصور أن يقع قبله شيء حتى يكون مسبوقًا به ويكون المتقدم عليه سابقًا له. إذ ما لا أول له لا يسبق، فكيف يتحقق قبل الانقضاء المحكوم به في الأزل حوادث ثم انقضت، ولا تناقض يزيد على الحكم بإثبات حادث قبل**

(١) المصدر السابق ص٢١٧.

الحكم فيه بانقضاء أزلي. وهذا تصريحٌ بتقديم الحادث على الأزلي، وهذا باطل بضرورة العقل».

ثم قال الجويني: «**هذه الطريقة التي طردناها مقتضبة مجتلبة مما أشار إليه المشايخ ﷺ، فما تركوا مما مهدوه من قواعد العقائد مضطربًا للمتأخرين، ولكني لم أر هذه الدلالة على هذه الصيغة للمتقدمين، وهي مما ألهمني الله تعالى لتحريرها**».

والمتأمل لتلك الحجة لا يجدها تختلف كثيرًا عن حجة الأشعري؛ لأنه بناها على مسألة انقضاء اللا متناهي، وهو عين الوهم الذي سلكه الأشعري من قبل. والجويني إنما هذّب دليل الأشعري واعتنى بسبكه، ثم زعم أنه من إلهام الله له، وهو لا يخرج عن الوهم الذي سلكه أئمته ومحاولة العودة إلى الوراء حيث الأزل. فإن الجويني رتب حكمه فيه على ثبوت الأزل وتحققه، وبنى إلزامه الباطل ذاك على ادعائه قول الخصوم: «وأن حكم الانقضاء تحقق أزلًا من غير أول»، مع أنهم لا يقولون بذلك، ولا شيء يمكن تحققه في الأزل حتى يفترض الانقضاء في الأزل، وهو يدل على اضطراب فكرة الأزل عند الجويني.

والجويني يريد العودة إلى الوراء إلى حيث بداية حصول اللا تناهي في السلسلة لكي يثبت بطلانها، ولن يتم مطلوبه ذاك إلا أن يقطع هو ما لا يتناهى من الأحقاب والأزمان، فكأنه ينشئ سلسلة لا متناهية تبتدئ من وقت الكلام المفترض، ثم يطلب انقضاءها من طرفها اللا متناهي، وهذا أحد الفراغين الممتنعين اللذين نبهنا عليهما سابقًا. ولذلك توهم حصول أحد أمرين وزعم أن كلاهما ينقضان أصول الدهرية، ولكن الحق أنهما لن يقعا؛ لأن فرضه ذاك باطل لكونه ممتنعًا أصلًا ولا يقع. ومكمن خلطه أنه أراد مقابلة انقضاء سلسلة من طرفها المنتهي بانقضاء سلسلة من طرفها اللا منتهي. فتلك الحجة التي زها بها الجويني معجبًا بنفسه أضعف من حجج شيوخه وأفقر منها منطقًا وبيانًا.

والحق أن إثبات تلك السلسلة مبني على إثبات قدم وحدوث الزمان، ووجود الصانع القديم. والفلاسفة قالوا بقدم الزمان وأن الصانع قديم وموجب، فأجازوا التسلسل؛ بل أوجبوه، والمتكلمة قالوا بحدوث الزمان، وأن الصانع فعل بعد أن لم يفعل، فمنعوا التسلسل.

أما الزمان، فهذا مما جرى عليه خلاف قديم بين المتكلمة والفلاسفة ومن سائر النحل والملل، فمنهم من قال أنه قديم، ومنهم من قال أنه حادث مع أول حادث. ومنهم من قسّمه إلى حقيقي وسرمدي.

والحق أن الزمان المراد منه الحركات والأحداث كالليل والنهار فهذا وجودي وحادث، وزمان هذا العالم بدأ مع خلقه. أما الزمان المطلق المراد منه النسبة بين الأحداث، فهذا اعتباري ويحسب في الأذهان. فطالما وُجد من يفترضه ويعتبره في نفسه وُجد عند ذلك المفترض له. والقول إن الزمان وُجد مع أول حادث لا يصحّ على هذا الاعتبار؛ لأنه يصحّ قولنا أن الزمان حادث بالنسبة لذلك الحادث، لا لكل موجود.

ومن أثبت أو ادّعى وجود قديم حكيم عالِم، فلا بد أن يثبت الزمان معه. لأن هذا القديم العالم إن كان عاجزًا عن فرض الزمان وحسابه وتصوّره فهذا يقدح بحكمته وعلمه وقدرته، وإلا فإن الزمان مفترض ومعتبر عنده. ومن منع افتراض الزمان عنده لزمه القول باستحالة وقوع أي فعل من ذلك القديم في الأزل؛ لأنه مهما فعل فعلًا أو خطر له شيء، فله أن يتصوّر ما قبل ذلك الفعل وما بعده. والقبل والبعد يفرضان اعتبار الزمان عنده.

والمتكلمة اعتبروا الزمان مقياسًا للحركة، ثم رتبوا عليه أن الزمان يبدأ ببدء الحركة. وهذا هو مذهب أرسطو وأصحابه للزمان. ثم لما أثبت المتكلمة وجود إلهٍ قبل الحركة ولا يتحرك، قالوا أنه خارج عن

الزمان. وهذا من غلطهم، فهو خارج عن الزمان النسبي المتعلق بالحركة، أي زمان هذا العالم؛ لأنه إذا كان وُجد من يعقل الزمان ويتصوره فالزمان موجود عنده وإن لم يكن متصورًا عند غيره. لذلك فالأصح هو أن نعتبر الزمان مقياس وجود كما ورد عن بعض الفلاسفة، فهذا يشمل كافة الموجودات.

والأشاعرة يذهبون إلى أن الزمان بدأ مع بدء العالم. فقيل لهم أنه يلزم من هذا أن العالم متأخر عن الله بالذات لا بالزمان؛ لأنه ليس هناك زمان بين الله والعالم. فانفصلوا عن ذلك بقولهم أن معنى قولنا أن الله متقدم على العالم بالذات والزمان أنه كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم، فالتقدم هو انفراده بالوجود. إلا أن الإشكال يبقى قائمًا في لفظ «ثم»؛ لأنه يحمل معنى الزمان، وهذا لا يتأتى إلا بحساب للزمان خارج عن العالم.

ولا يقال أن هذا الذي كان قبل العالم هو الدهر والأبد والسرمد؛ لأن الذي افترضه هو الله لا المخلوق، وطالما أن القبل والبعد معتبران فيه فهو زمان، وإن كنّا غيرنا اسمه إلى سرمد أو دهر فإن العبرة بالمسمى لا بالاسم.

ولو صحّ قيام العلم بالقديم، لصحّ منه تصوّر تلك المعلومات والمخلوقات التي سيخلقها بعد، وصحّ منه العلم بأزمانها، وبالتالي فهو يدرك كم بقي على حدوث أوّل حادث، وكم بقي على خلق كل مخلوق، ويدرك أنه فعل كذا قبل أو بعد كذا، مما يفرض اعتبار الزمان. ولو لم يدرك الله قرب زمان حدوث أول حادث لما قدر على تعيين أول الزمان؛ لأن تعيين ذلك الزمان لا يكون إلا بعد تمييز ما قبله وما بعده. فإذا ثبت القبل للزمان الأول، فنقول فيه ما قلنا في الأول. فمن يمنع من قدم الزمان فهو كالقائل أن القديم ليس بحيّ.

وقد ذكرنا أن وجود الزمان المطلق اعتباري افتراضي لا حقيقي ثبوتي، وبالتالي لا حذر من إثبات الزمان مع القديم. فهو أمر مقدّر عنده ولا يعلم كنهه وحسابه إلا هو، وليس له قدمٌ ووجود مستقل عنه حتى تثبت الشركة. وكذلك المعلومات المتحصلة من علم القديم قديمة أيضًا؛ لأن علمه بها قديم كذلك، وهذا لا يوجب الاشتراك في القدم، لكون تلك المعلومات اعتبارية تقديرية لا ذوات حقيقية في الخارج. ونحن عندما نطلق وصف القديم على الله، فإنما نماشي المتكلمة لكونه يتعلق بمسألتنا في القدم والحدوث، وإلا فإنه لم يثبت مثل هذا الاسم لله في شريعتنا.

فتلك كانت المسألة الأولى. أما المسألة الثانية فهي المتعلقة بفعل الله، فهل كان الله قادرًا على الفعل في الأزل؟ وقد تكلم المتكلمة فيها وصرّحوا باستحالة قيام حادث في الأزل؛ لأن وجوده في الأزل يمنع كونه حادثًا. وبالتالي التزموا القول إنه يمتنع فعل حادث في الأزل.

وهذه المسألة محلّ نظر زلت فيه أقدام وضلت فيه أفهام، وتخبط فيها أهل الكلام وغيرهم لعدم تصوّر مفهوم الأزلية. فنقول في البداية أن الأزل ما هو إلا تعبير عن اللا تناهي في الزمان الماضي، فليس هو بزمان ثابت معين نبدأ منه، ولا هو عدد أو كمية حتى يمكن تقديرها؛ بل هو فرض يقدّره الذهن من عنده. وأزلية الزمان تعني استمرار حصول الزمان في الماضي دون بداية، لا أنه أوّل الزمان الممتنع الوصول إليه.

ومن هنا نفهم وجه التخبط لمن منع قيام الحادث في الأزل، إذ أن الأزل غير ثابت حقيقة في الخارج حتى يقال أن الحادث لا يمكن حصوله فيه. بل معنى ذلك وغايتنا منه أن نسأل: هل يجوز أن يمضي زمان على ذلك الحادث لا يمكن حدوثه فيه؟ فالحق أن لا شيء يمنع ذلك. وبيان ذلك من وجهين:

الأول: أنه إن ثبت وجود مثل ذلك الزمان، فقد ثبت زمان وأزمان

قبله، وبذلك يصحّ كون الحادث حادثًا مع حصوله في تلك الأزمان.
الثاني: أن المتفق عليه أن الله هو المحدث لذلك الحادث، أيًّا كان هذا الحادث. فيعود السؤال عن الله: هل يستطيع الله أن يفعل ذلك الفعل في ذلك الزمان؟ ومن نفي فيلزم منه تعجيز الخالق، وأنه كان عاجزًا عن الفعل في زمان من الأزمان، ثم بعد ذلك قدر عليه. وذلك لأن قولنا بالمحال يعني امتناع حصوله، ولا يمكن تفسير امتناع حصول ذلك الحادث في زمن من الأزمان إلا كون الله عاجزًا عن إحداثه. فإن كان قادرًا عليه صحّ كونه جائز الحدوث، وهو الممكن.

والقصد أن نبيّن أن الخطأ في فهم الأزلية وتصوّرها هو الذي أدى إلى مثل ذلك التخبط، فالأزل غير متحقق وغير موجود حتى يقال أن الله يقدر أو لا يقدر على فعل كذا وكذا فيه، أو أن يقال أن الحادث الفلاني يمكن أو لا يمكن حدوثه فيه.

وثبت بذلك أن الجواب عن سؤالنا هو النفي، أي أنه لا يجوز أن يمضي زمان لم يكن فيه بالإمكان إحداث حادث فيه، وهو فرع قولنا أنه لا يجوز أن يأتي زمان لم يكن الله فيه قادرًا على إحداث حادث من الحوادث. وهذا هو مرادنا بقولنا أن الله لم يزل يتكلم إذا شاء، ولم يزل يخلق إذا يشاء، ولم يزل متصفًا بصفاته. فإن معنى ذلك أنه لم يأت زمان على الله كان فيه غير متصف بصفة من تلك الصفات أو غير قادر على الفعل؛ لأن ذلك دليل العجز والنقص الذي ننزّه الباري عنه.

وقد حاول بعض المتكلمة الاعتذار عن ذلك بقولهم أن هذا ليس عجزًا من الله؛ بل الشيء محال في نفسه؛ لأن الشيء الحادث لا يمكن وقوعه في الأزل؛ لأن معنى الأزل أن يكون قديمًا، فيكون الشيء حادثًا وقديمًا في الوقت نفسه، وهذا محال في نفسه، لا أن الله يعجز عنه.

وهذا الاعتذار يدل على عدم استيعاب مفهوم الأزل؛ لأنه يقضي بثبوت الأزل في نفسه وتحققه في الخارج، وأنه هو أوّل الزمان الذي لا يمكن الوصول إليه وبالتالي يمتنع حصول شيء فيه. وهذا تصور خاطئ للأزل كما بيناه في المسألة، فإن الأزل غير موجود حتى نقول إن الحادث لا يمكن حدوثه فيه، ولا يوجد حد زماني يفصل بين الأزل والماضي حتى نميز الأزل.

فإذا تبيّن لنا أمر المسألتين والجواب عنهما، فنقول إنه طالما أن الزمان لا ينتهي، وأن الله قديم وقدرته قديمة، ويمكن له إحداث أي حادث في أي زمان شاء، فلا شيء يمنع من تعاقب تلك الحوادث؛ لأن عدم التناهي في الأحداث ناتج طبيعي عن اللا تناهي في الزمان إذا افترضنا وقوع كل حادث في زمان. وإمكان تعاقب تلك الحوادث هو فرع إمكان حدوث كل حادث في نفسه، وهذا الإمكان إنما يعتمد في صحته على قدرة الله على إحداث كل حادث منها في زمانه.

وبعد فراغنا من المسألة، نود التنبيه على ما وقع فيه بعض أهل العلم من الغلط حتى لا يساء الفهم. فقد ذكرنا أن تسلسل الآثار هو الذي أجازه ابن تيمية خلافًا للفلاسفة والمتكلمة، وتبعه في ذلك كثير من أهل الحديث والمحققين. وتفرّع من هذا التسلسل تسلسلان: تسلسل الأفعال وتسلسل المفعولات. وقد وقع وهم في كِلَا التسلسلين، ونحن نبيّن الآن ما وقع فيهما من غلط.

أما التسلسل الأول، فقد ذهب العلّامة ابن قيم الجوزية إلى أنه تسلسل واجب، وتابعه عليه بعض أهل العلم المعاصرين. وقال في ذلك: «**والتسلسل الواجب ما دل عليه العقل والشرع من دوام أفعال الرب تعالى في الأبد، وأنه كلما انقضى لأهل الجنة نعيم أحدث لهم نعيمًا آخر لا نفاد له. وكذلك التسلسل في أفعاله سبحانه من طريق الأزل، وأن كل فعل مسبوق بفعل آخر. فهذا واجب في كلامه، فإنه لم يزل متكلمًا إذا**

شاء، ولم تحدث له صفة الكلام في وقت. وهكذا أفعاله التي هي من لوازم حياته»[١].

قلت: والكلام عليه من وجوه:

الأول: فعل الفاعل قد يراد به صفته، ويراد به ما يقوم به. فالأول ملازم للذات، وعدم الفعل لا يدل على غياب الصفة. أما ما يقوم به من الفعل، فلا شك أن ذلك يعود إلى مشيئته واختياره، فيفعل ولا يفعل، ويتكلم ولا يتكلم، ويخلق ولا يخلق، وكله يعود بحسب الحكمة. فإن أراد ابن القيم الأول، فهو صحيح، إلا أن تسميته بالتسلسل فيها نظر؛ لأن الصفة تحمل سمة الاستمرارية. وإذا أراد الثاني، فبيانه التالي:

الثاني: قوله: «**وأن كل فعل مسبوق بفعل آخر**»، هل يراد منه السبق الفوري، بمعنى أن الفعل يتبع الفعل بلا تأخير، أم على التراخي بالزمان؟

فإنه إن أراد التسلسل على التراخي، فهذا خارج محل النزاع، وهو يخالف معنى الاصطلاح المشهور عند أهل الكلام والفلسفة، إذ أن التسلسل يقتضي الفورية عندهم. ومحل النزاع إنما هو في تلك الحوادث التي يسبق بعضها بعضًا على الفور لا التراخي، فإنه لا أحد قال أن عرض الجسم سبقه عدم وسبق ذلك العدم عرض آخر وأن الجسم خلا من الأعراض في زمان ما؛ بل قالوا أن عرض الجسم سبقه عرض ثان، والعرض الثاني سبقه عرض ثالث، وهكذا، فهو تسلسل على الفور لا على التراخي.

وقد أشار ابن القيم في عبارته تلك ما يفيد الفورية، حيث ذكر التسلسل في الأبد، وقال أنه كلما انقضى لأهل الجنة نعيم أحدث لهم

---

(١) شفاء العليل ص١٥٦.

نعيمًا آخر، فهذا تسلسل فوري للنعيم، لا ينقضي فرد فيه حتى يحدث نعيمًا آخر، ولا يخلو زمان من نعيم. وتلك المقابلة بين التسلسل في الأبد والتسلسل في الأزل تفيد اتحداهما في تلك السمة.

وهذا غلط منه رَحِمَهُ اللَّهُ، فإن قول السلف أنه لم يزل متكلمًا إذا شاء لا يلزم منه الكلام في كل وقت، ولا شيء يضطره إلى إحداث كلام بعد كلام دون فصل؛ بل هو الكلام متى شاء إذا شاء. ومن يثبت له القدرة على الكلام وعدم الكلام متى شاء أكمل ممن يتكلم على الدوام؛ لأن ذلك يفضي إلى نوع إيجاب. والقول بجواز التسلسل كاف في حصول المقصود؛ لأن الجواز يدل على إمكان حدوث الفعل منه في أي وقت شاء، فبطل الامتناع.

الثالث: أن دوام الفاعلية يقتضي دوام قدرة الفاعل على الفعل، لا دوام الفعل نفسه. والمشهور عن ابن تيمية هو القول بدوام الفاعلية لا دوام أفعال الله. ودوام الفاعلية لا يلزم منها وجوب دوام أفعال الرب إلا على مباني الفلاسفة. وقد ذكر ابن تيمية حجة الفلاسفة في الفاعلية فقال: «**وعمدتهم: الفاعلية، وهو: أن يمتنع أنه يصير فاعلًا بعد أن لم يكن؛ فيجب أنه ما زال فاعلًا. وهذه أعظم عمدة متأخريهم كابن سينا وأمثاله**»[(١)]. فهذا مذهب الفلاسفة، أما ابن تيمية فذهب إلى الإمكان، حيث قال: «**أن يقال: دوام فاعلية الرب تعالى ودوام الحوادث، يمكن معه أن تدوم الأفعال التي تقوم بالرب بمشيئته وقدرته، وتحدث شيئًا بعد شيء، وأن تحدث حوادث منفصلة شيئًا بعد شيء**»[(٢)].

فقد صرّح هنا بإمكان الدوام لا وجوبه، والصحيح أن دوام الفاعلية يلزم منها إمكان الفعل ونفي امتناعه، بمعنى أن لا يمضي زمان على الله إلا وكان ذلك الفعل ممكنًا، ولم يكن ممتنعًا.

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/٣٣٣.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٩/٢١٢.

الرابع: أن مما يؤيد ذلك أن ابن تيمية ذهب إلى القول بجواز تسلسل الأفعال. وفيما يلي بعض ما قاله:

قال ابن تيمية: «**وقولكم: هذا تسلسل. فيقال: ليس هذا تسلسلًا في الفاعلين والعلل الفاعلة؛ فإن هذا ممتنع باتفاق العقلاء؛ بل هو تسلسل في الآثار والأفعال وهو حصول شيء بعد شيء وهذا محل النزاع. فالسلف يقولون: لم يزل متكلمًا إذا شاء؛ وقد قال تعالى**: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾. فكلمات الله لا نهاية لها. وهذا تسلسل جائز كالتسلسل في المستقبل فإن نعيم الجنة دائم لا نفاد له فما من شيء إلا وبعده شيء لا نهاية له»[(١)].

وقال: «**والجواب الثاني: أن يقال التسلسل نوعان: أحدهما: في الفاعلين. وهو أن يكون لكل فاعل فاعل، فهذا باطل بصريح العقل، واتفاق العقلاء. والثاني: التسلسل في الآثار؛ مثل أن يقال: إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء ويقال: إن كلمات الله لا نهاية لها. فهذا التسلسل يجوّزه أئمة وأهل الملل**»[(٢)].

وقال: «**التسلسل نوعان والدور نوعان، أحدهما التسلسل في العلل والمعلولات فهذا ممتنع وفاقًا. والثاني التسلسل في الشروط والآثار فهذا في جوازه قولان معروفان للمسلمين وغيرهم. وطوائف من أهل الكلام والحديث والفلسفة يجوّزون هذا، ومن هؤلاء السلف والأئمة الذين يقولون لم يزل الله متكلمًا إذا شاء، وأنه لم يزل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها**»[(٣)].

وقال: «**فإن التسلسل في الآثار: تارة يعني به التسلسل في أعيان**

(١) المجموع ٦/ ٢٣١ ـ ٢٣٢.
(٢) مجموع الفتاوى ٨/ ٣٨٠.
(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ٥/ ١٦٨.

الآثار، مثل كونه فاعلًا لهذا بعد هذا، ولهذا بعد هذا، وأنه لا يفعل هذا إلا بعد هذا، ولا هذا إلا بعد هذا، وهلم جرًا. فهذا التسلسل جائز عند الفلاسفة، وعند أئمة أهل الملل، أهل السُّنَّة والحديث»[1].

فنرى أن ابن تيمية صرّح في غير موضع من كتبه بجواز تسلسل الأفعال، وأن قول السلف أنه لم يزل الله متكلمًا إذا شاء يفيد التجويز لا الوجوب.

الخامس: أن القول بوجوب دوام فعل الخلق منه لا يناسب كونه الخالق والخلاق. فإن الفعال هو كثير الفعل، ولا يتأتى ذلك إلا بالفعل وتركه. ومن يديم على الفعل لا يسمى في اللغة فعالًا؛ بل هو فعيل أو فعول؛ لأن ذلك أقرب إلى أن يكون صفة فعل لا حدث فعل. ولذلك لا نريد بالسراق من يديم فعل السرقة؛ بل مَنْ يقع منه فعل السرقة تارة، ثم لا يقع، ثم يقع. وكذلك الكذاب ليس بالضرورة أن يديم على فعل الكذب؛ بل يكثر منه ثم يصدق، ثم يكذب.

والكلام في ذلك كله كان عن تسلسل الأفعال. أما تسلسل المفعولات، فالمراد منه تلك المفعولات المنفصلة عن الفعل. وأشهر مثال لها هو المخلوقات الموجودة في الخارج. والقول بجواز هذا التسلسل يفضي إلى قدم نوع المخلوقات، وقد عبّر عنه أهل العلم بما يسمى بقدم العالم النوعي، أي قدم نوع العالم وجنسه لا عين العالم.

وفرق كبير بين الاثنين: فقدم نوع العالم لا يقتضي قدم أي شيء معيّن فيه؛ لأن كل شيء محدث ومسبوق بالعدم، إلا أن العالم الذي نعيش فيه يسبقه عالم آخر، وذلك العالم الآخر يسبقه عالم آخر، وهكذا لا أول لها. والنوع اسم كلي لا وجود له إلا في الأذهان، ولا يوجد في الخارج إلا من خلال الأعيان. فتحصّل أنه اعتباري لا ثبوتي، وبالتالي

(١) درء تعارض العقل والنقل ٩/ ٢٣٨.

فهو ليس شيئًا موجودًا في الوجود الخارجي. كما أن قدم النوع لا يلزم منه قدم أفراده، إذ لو تقادم أحدها لكان هو أول السلسلة، إذ لا يسبقه عدم حتى يسبقه حادث.

ثم انقسم الناس في بيان قدم النوع إلى قولين:

الأول: أن مادة العالم واحدة، وهي تنقلب من شيء إلى شيء، ومن عالم إلى عالم، وأنّ الله يقوم بقلب ماهيتها إلى شيء آخر فيكون ذلك مُحدَثًا وسبقه عدم، وكل شيء سبقه عدم، إلا تلك المادة. وبذلك يتم قولهم أن المادة لا تفنى ولا تستحدث من عدم. فتحصّل أن المادة أزلية وشاركت الله في القدم، وأنه لا يخلو زمان من وجود صورة من صور تلك المادة.

هذا هو قول أكثر الدهرية والملاحدة. وقولهم بعدم فناء المادة واستحداثها من العدم قول غير دقيق علميًّا، فإن الذي قاله العلم في ذلك هو أن الطاقة لا تفنى ولا تستحدث من عدم. ولما ثبت لعلماء الفيزياء والطبيعة مبدأ تكافؤ الطاقة والمادة، قالوا أن مجموع الطاقة والمادة ثابت في الكون، وهو يفيد أن المادة تستحيل إلى طاقة وبالعكس. وعلماء الطبيعة لا يعتبرون ذلك فناءً؛ لأن الفناء عندهم يثبت بالانعدام لا بالاستحالة.

أما القول الثاني: فقد ذهبوا إلى منع وجود تلك المادة التي شاركت الله في القدم، إلا أنهم يجوّزون القدم النوعي للعالم بمعنى أن هذا العالم سبقه عالم آخر، وذلك العالم سبقه آخر، وهكذا بلا أول.

فهذا هو قول ابن تيمية، وتابعه عليه عدد من أهل الحديث وأهل العلم المعاصرين. وابن تيمية أكد مرارًا على جواز هذا التسلسل دون وجوبه، كما أنه لم يصرّح بوقوع هذا التسلسل، ولم يجزم بقدم نوع العالم.

إلا أن زلة ابن تيمية تمثلت فيما يلي: فقد ذهب إلى أن هذا التسلسل يقتضي الفورية، بمعنى أنه لا ينقضي عالم إلا يتبعه عالم، وأن كل شيء مخلوق من شيء آخر سبقه، فيكون كل عالم مخلوق مما قبله، ولا شيء مخلوق من العدم. ونشير إلى بعض كلامه في ذلك.

قال الشيخ: «**ومن المعلوم أن القرآن لم يخبر بفناء العالم في المستقبل قط، كما لم يخبر بأن الله خلق السموات والأرض من غير شيء؛ بل أخبر ﷻ بخلق السموات والأرض، كما أخبر بخلق الإنسان والجن وغير ذلك من المخلوقات، وأخبر أنه خالق كل شيء**»[١].

وقال: «**والمشهود المعلوم للناس إنّما هو إحداثه لما يحدثه من غيره، لا إحداثًا من غير مادة، ولهذا قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾، ولم يقل خلقتك لا من شيء، وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ﴾، ولم يقل خلق كل دابة لا من شيء، وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾. وهذا هو القدرة التي تبهر العقول؛ وهو أن يقلب حقائق الموجودات فيحيل الأول ويُفنيه ويُلاشيه، ويُحدث شيئًا آخر**»[٢].

وقال: «**وخلقُ الشيءِ من غير جنسه أبلغ في قدرة القادر الخالق ﷻ**»[٣].

ثم قال: «**وأيضًا: فكون الشيء مخلوقًا من مادّة وعنصر، أبلغ في العبودية من كونه خُلق لا من شيء، وأبعد عن مشابهة الربوبية؛ فإنّ الرب هو أحدٌ، صمدٌ، لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد؛ فليس له أصل وجد منه، ولا فرع يحصل عنه**»[٤].

وقد كرر ذلك الكلام مرارًا في مواضع متعددة من كتبه، ودافع عنه

(١) الرسالة الصفدية ٢/ ٧٣.
(٢) النبوات ص٣٢٢.
(٣) المصدر السابق ص٣٢٤.
(٤) المصدر السابق ص٣٢٥.

بالشواهد العقلية والشرعية مما يوحي استحسانه الشديد له. فلا يخلو ذلك من أحد أمرين: إما أن ابن تيمية غلب على ظنه وقوع ذلك القدم النوعي على تلك الصورة وتحرّج من التصريح به. وإما أنه يجوّز حصول ذلك، دون الجزم بوقوعه. والظن عندي هو الثاني، فهو الأليق بشيخ الإسلام وإمام همام كابن تيمية.

والحق أن هذا الذي ذهب إليه في إحداث الخلق كان زلّة منه رحمه الله وعفا عنه. وبيان ذلك ما يلي:

الأول: أما قوله أن القرآن لم يخبر بأن الله خلق السموات والأرض من غير شيء، فكذلك القرآن لم يخبر بأن الله خلق السموات والأرض من شيء سبقها. نعم أخبرنا بخلق كل شيء في هذا العالم من شيء غيره، ولكن لم يخبرنا بخلق هذا العالم من شيء قبله، فما يمنع أن يكون خلقه من العدم؟

الثاني: أما قوله: «**والمشهود المعلوم للناس إنّما هو إحداثه لما يحدثه من غيره، لا إحداثًا من غير مادة**»، فالجواب أن هذا هو المشاهد المحسوس والمعلوم للناس في هذا العالم، فمن أين لك أن هذا يصحّ في العوالم التي سبقت هذا العالم؟ فلا يبعد أن يكون الله خلق هذا العالم على ذلك النسق الذي يكون فيه كل شيء من مخلوق آخر قبله، فيكون ذلك القانون خاصًا بهذا العالم فقط، ولا أحد يعلم إن كان ذلك سرى على ما قبله من العوالم، إلا أن يبنيه على قياس الغائب على الشاهد، وابن تيمية لا يعتدّ بهذا القياس في المباحث الغيبية.

الثالث: أما قوله: «**فكون الشيء مخلوقًا من مادّة وعنصر، أبلغ في العبودية من كونه خُلق لا من شيء، وأبعد عن مشابهة الربوبية**»، فأقول: لو كان الخلق أبلغ في العبودية كلما كان أبعد عن مشابهة الربوبية، لما خلق الله آدم على صورته، ولما خلق للإنسان يدين وعينين وشق له

السمع والبصر، وكلها من صفات الله. ولكان خلق النبات والجماد أبلغ في العبودية من خلق الإنسان.

ثم ذكر ابن تيمية قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣﴾، ليشير إلى عدم وجود أصل وجدّ منه ولا فرع يحصل عنه. وهذا صحيح، إلا أنه لا دلالة فيه على أن كل شيء سوى الله له أصل وفرع، ولعله يكون صحيحًا في هذا العالم، دون باقي العوالم. كما أنه لا يعني أن خلق الشيء من شيء أبلغ من خلق الشيء من لا شيء، فإنه لو صحّ ذلك في الأصل لصحّ في الفرع، فكما أنه لم يخلق شيئًا من لا شيء، وجب أن يخلق من كل شيء شيئًا. فكما خلا ذلك القيد في الفرع، يخلو في الأصل.

الرابع: أما قوله: «**وخلقُ الشيءِ من غير جنسه أبلغ في قدرة القادر الخالق** سبحانه وتعالى» فعجيب منه رحمه الله. بل خلقُ شيء من لا شيء أبلغ في القدرة من خلق شيء من شيء قبله، فإن الأول إيجاد من عدم، والثاني انقلاب في جنس الموجود. ثم إن القول بخلق الشيء من شيء قبله يفضي إلى تعجيز الخالق من أكثر من وجه.

الوجه الأول: أنه عاجز عن الإيجاد من عدم، فإنه لو قدر عليه لفعله لأنه أبلغ في القدرة وأظهر لكماله.

الوجه الثاني: أنه عاجز عن إعدام كافة المخلوقات ليبقى وحده. فإن القول بقدم العالم وخلق الشيء من شيء قبله يفيد ذلك التسلسل الفوري الذي تقدم شرحه في موضعه، فإنه لا يفصل زمان بين الشيئين، ولو انفصلا لانقطع التسلسل، وقدم النوع معناه أن لا يخلو زمان من أحد أفراده.

وهذا يعني أن الله يمكنه إفناء مخلوقات بعينها وقلبها إلى غير جنسها، ولكن لا يقدر على إعدام كل المخلوقات جملة واحدة ليبقى وحده. أي أنه يخلق كل عالم، ولا يقدر على إفناء عالم دون خلق عالم منه، وبالتالي لا يقدر على إعدام نوع العالم.

فإن قيل: يقدر عليه، قيل: لو حصل لانقطع قدم النوع. ثم لزمه بعد ذلك أن يخلق من لا شيء أو لا يخلق.

الوجه الثالث: أن القول بلزوم خلق الشيء من شيء قبله يلزم منه افتقار الله في خلق الشيء الثاني إلى ذلك الشيء الأول، وبدونه لا يقدر على خلقه؛ لأنه لا يخلق شيئًا من عدم. ويلزم منه كذلك افتقار ذلك الشيء إلى الشيء الأول كافتقاره إلى الله، فإن الشيء الأول هو مادته، والله هو صانعه، فلا أحد منهما أحق من الآخر في الخلق، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

الوجه الرابع: إن افتقار الشيء إلى ما قبله ليكون مادة خلقته يفيد أنه إما أن يكون شرطًا لوجوده أو جزء علة له. وهذا يمنع من وقوع تلك السلسلة، إذ أن علة بطلان السلسلة هي افتقار كل فرد فيها إلى ما قبله، سواء كان ذلك الافتقار من نوع العلة أو الشرط؛ لأن افتقار كل فرد إلى ما قبله يقتضي افتقاره إلى ما لا نهاية من المؤثرات، فيمتنع وقوعه؛ لأن حاصله أن الفرد لن يقع إلا بوقوع ما لا يتناهى من المؤثرات، ومثل هذا ممتنع لا يقع.

أما إن كان المؤثر لكل تلك الأفراد خارج السلسلة، ولا فرد في السلسلة يسبق ذلك المؤثر، فلا شيء يمنع من التسلسل إذا استمر المؤثر في التأثير. فهذا الجنس من التسلسل بين أفراد نوع العالم يلزم منه أن يكون تسلسل شروط، على اعتبار أن شرط وجود الفرد هو الفرد الذي قبله لأنه مادة خلقته. وتسلسل الشروط كتسلسل العلل لا سبيل إلى وقوعه، خلافًا لما ذهب إليه الشيخ في غير موضع بالقول بجوازه.

وقد قال الشيخ في «الدرء» عن هذا التسلسل: «**والتسلسل نوعان: تسلسل في العلل، وقد اتفق العلماء على إبطاله. وأما التسلسل في الشروط ففيه قولان مشهوران للعقلاء**»[1].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٢٢.

وفي موضع آخر قال: «**بل التسلسل نوعان والدور نوعان: أحدهما: التسلسل في العلل والمعلولات، فهذا ممتنع وفاقًا. والثاني: التسلسل في الشروط والآثار، فهذا في جوازه قولان معروفان للمسلمين وغيرهم. وطوائف من أهل الكلام والحديث والفلسفة يجوّزون هذا، ومن هؤلاء السلف والأئمة الذين يقولون لم يزل الله متكلمًا إذا شاء وأنه لم يزل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها**»[١].

قلت: أئمة السلف الذين قالوا أن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء جوّزوا تسلسل الآثار لا تسلسل الشروط، فأين ورد عنهم جواز تسلسل الشروط؟ ومن المعلوم أن قول السلف بدوام الكلام لا يلزم منه أن يكون الكلام الأول شرطًا لما بعده حتى يتم القول بتسلسل الشروط.

والفرق بين تسلسل العلل وتسلسل الشروط أن التسلسل في الأول يكون فيه الفرد علة موجبة لما بعده، بينما في التسلسل الثاني لا يكون ذلك، وإنما يكون الفرد شرطًا لوجود الفرد الذي يعقبه. فالأول ككون الوطء علة الولد، والثاني ككون الوالد شرط الولد. ومنه نقول أن وجود النار شرط لوجود الجان لأنه خلق منه، والنور شرط وجود الملائكة، والتراب شرط وجود آدم، وبالتالي يكون قوله بخلق شيء من شيء قبله من باب تسلسل الشروط، ولذلك جوّزه ابن تيمية.

إلا أن المتأمل لتسلسل الشروط يجد أنه يشترك مع تسلسل العلل في افتقار الشيء لما قبله بوجه من الوجوه، سواء كان علة أو جزء علة أو شرطًا. وقانون الافتقار هذا إما أنه كان من وضع المؤثر الخارجي الذي أثر في كامل أفراد السلسلة أو لا. فإن كان هو الواضع لذلك القانون، فينبغي أن يكون للسلسلة أول، وإن كان من غير وضعه لزم تعجيزه؛ لأنه لا يخلق بمشيئته؛ بل وفق قانون ليس من ضبطه، وهذا يفضي إلى إيجاب الفعل، وأن المؤثر موجب.

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ١٥٢.

والمعنى أن المؤثر لتلك السلسلة يقول: أريد أن أجعل هذا الفرد شرطًا للآخر، وأجعل هذا الآخر شرطًا لما بعده، وهكذا. فهذا إنما يصحّ إن سبق ذلك الجعل الأفراد، فلزمه أول. لذلك يصحّ هذا في ما له أول من السلاسل، إما إن لم يكن لها أول، فمن أين جرى السبق؟ وكيف نعتبر أن القانون جرى بجعل المؤثر إذا كان لا فرد إلا وله فرد يسبقه وشرط لوجوده؟

فالذي أختاره وأعتقد به وأدين الله به هو جواز تسلسل محض الآثار الذي يكون فيه كل فرد يعقب فردًا من غير افتقار له بوجه، ويكون المؤثر الخارجي هو التام. وحتى لو وقع الافتقار بين فردين، إلا أنه لا يتسلسل إلى ما لا نهاية. وهو التسلسل الصحيح الذي أجازه السلف، ولم يثبت عنهم أنهم أجازوا تسلسل الشروط، ولا منعوا تسلسل الآثار مطلقًا كما هو قول المتكلمة.

ويصحّ هذا في تسلسل الأفعال وتسلسل المفعولات، وبذلك لا شيء يمنع من وجود عوالم قبل هذا العالم، إنما لا نقول بتسلسل افتقار مخلوق إلى ما قبله إلى ما لا نهاية، كما لا ينبغي القول بقدم نوع العالم؛ لأنه يصحّ خلو الزمان من عالم، ويصحّ خلق الشيء من عدم.

وكلّ ذلك على القول بالجواز. أما وقوع تلك السلسلة أم لا، فهذا ما لا نجزم به، فإنه ما ورد بذلك خبر، ولا أمكن تحصيله بنظر. وبذلك نكون أتممنا الكلام عن الأصل الأول للمتكلمة.

أما الأصل الثاني لهم فهو أصل فلسفي محض، وهو استحالة قيام الحادث بالقديم. وقد ذكرنا سابقًا أن هذا الأصل هو أحد أعظم أصول الفلاسفة، وهو أصل قديم يرجع إلى أيام الفلاسفة اليونان من أمثال أرسطو وأبرقلس وأصحابهما، وأخذ به كافة فلاسفة أنطاكيا والاسكندرية وحاخاماتها، وقال به كذلك أكثر متكلمة النصارى وآباء الكنيسة.

وبالجملة، فهو محل وفاق وأرضية مشتركة لكافة الفلاسفة والمتكلمين المتقدمين والمتأخرين.

ومتكلمة الإسلام نقلوه عن أولئك ولم يبتدعوه من عند أنفسهم، وإنما تركز اجتهادهم في تحريره وإعادة صياغته، ثم محاولة إثباته بالأدلة العقلية حتى يتسنى لهم الاحتجاج به. وجملة مذاهب المتكلمين في نفي الصفات الفعلية إنما مردّها إلى ذلك الأصل الذي التزموه، وهو أن الواجب الوجود يمتنع قيام الحوادث به. وهم لم يتمسكوا به من باب التنزيه كما زعموا، وإنما هو أمر التزموه متابعة للفلاسفة على أصلهم العظيم، ولكونه لا مناص منه لإثبات حدوث العالم.

والحق أنهم وبالرغم من نفيهم لقيام الحوادث به فإنه لا يسعهم التخلص من ذلك، فإن ذلك الأصل يلزم القول إن الله فاعل موجب لا مختار. وجمهور المتكلمين يفسّرون الفاعل المختار القادر أنه يمكنه ترك الفعل إلى جانب فعله، وأنه يمكن لإرادته الاختيار بينهما. إلا أن الإرادة التي اقتضت الترجيح إن كانت حادثة لزم قيام الحوادث به. وإن كانت قديمة لزمه عدم إمكان الترك؛ لأن الإرادة تعلّقت في الأزل على عدم الفعل إلى وقت معين. والقيام بالفعل في وقته يكون عن طريق اقتران الإرادة بالفعل، ثم حدوث الفعل لأجل ذلك الاقتران، وهذا يعني قيام الحادث به. فإن كان ممتنعًا لزم القول بامتناع الترك، فلا وجه للقيام بالإمكان، ووجب القول بالوجوب. وفعل الله على سبيل الوجوب يقتضي كونه فاعلًا موجبًا لا مختارًا.

وهذا إشكال عسير لا يملك المتكلمة ردّه إلا بالتخلي عن بعض ثوابتهم. وقد أقرّ الرازي أن هذا القول ـ وهو قيام الحوادث بالله ـ قال به أكثر فرق العقلاء، وإن كانوا ينكرونه باللسان[1].

---

(١) الأربعين ١/ ١٧٠.

وضرب لذلك مثلًا بالعلم، فإن الأشاعرة يقولون أن الله تعالى عالم بعلم، ثم إنه قبل وقوع المعلوم يكون متعلقًا بأنه سيقع. وبعد وقوعه يزول ذلك التعلق ويصير متعلقًا بأنه كان واقعًا. فهذا قيام للحوادث به؛ لأن التعلق نفسه حادث. لذلك التزموا هذا المنحى وقاتلوا دونه، وأنكروا أن يكون الله مستويًا على العرش ونازلًا إلى السماء وأنه يضحك ويفرح ويغضب؛ لأنهم رأوا الأول سكونًا والثاني حركة، وذلك يؤدي إلى قيام الحوادث عليه، فإما أن ينكروا تلك الأفعال، وإما أن يبطلوا أصلهم.

ومن بين من تحمّس في إثبات ذلك الأصل أبو حامد الغزالي، وأورد أدلة لتنصره. ومما ذكره في ذلك قوله: «**الدليل الأول: إن كل حادث فهو جائز الوجود، والقديم الأزلي واجب الوجود. ولو تطرّق الجواز إلى صفاته لكان ذلك مناقضًا لوجوب وجوده، فإن الجواز والوجوب يتناقضان. فكل ما هو واجب الذات فمن المحال أن يكون جائز الصفات**»[(١)].

قلت: ينبغي التفريق بين ما هو موجود منفصل عن ذات الله وبين الأفعال القائمة بذات الله. ولو سلمنا أن الحادث الذي يقوم بالواجب من أفعاله، إلا أنه لا يوجب كونه من صفاته، فلا يلزم التناقض.

سلمنا أن الجواز والوجوب يتناقضان، ولكنا لا نسلّم كون الحوادث صفات الذات. ونحن نعني بالصفة ما لازمت الذات، وما سميناه بصفة الفعل هي قابلية تلك الذات على فعل ذلك الفعل، لا أن الفعل نفسه صفة من صفات الذات، وعلى ذلك فلا وجه للتناقض بين جواز الفعل ووجوب الصفات.

ثم ذكر الدليل الثاني فقال: «**الدليل الثاني: وهو الأقوى، أنه لو**

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص٨٠.

قدر حلول حادث بذاته لكان لا يخلو إما أن يرتقي الوهم إلى حادث يستحيل قبله حادث، أو لا يرتقي إليه؛ بل كل حادث فيجوز أن يكون قبله حادث، فإن لم يرتق الوهم إليه لزم جواز اتصافه بالحوادث أبدًا، ولزم منه حوادث لا أول لها، وقد قام الدليل على استحالته. وهذا القسم ما ذهب إليه أحد من العقلاء».

ونحن لم نذكر الاحتمال الثاني وهو ارتقاء الوهم إلى حادث استحال قبله حدوث حادث، لعدم حاجته إلى تفصيله. فنقول إن الاحتمال الأول بناه الغزالي على مسألة حوادث لا أول لها، وهو ما لا يسلّم الخصم بها. ولا أدري كيف قال أنه لم يذهب إليه أحد من العقلاء. ولعله وهم فيها، فإن الذي لم يذهب إليه أحد من العقلاء هو التسلسل في العلل، أما التسلسل في الآثار فلم يمنعه الفلاسفة، وهم من جملة العقلاء عند الأشاعرة.

ثم ذكر **دليلًا ثالثًا**، فقال: **«إذا قدرنا قيام حادث بذاته فهو قبل ذلك إما أن يتصف بضد ذلك الحادث، أو بالانفكاك عن ذلك الحادث. وذلك الضد أو ذلك الانفكاك إن كان قديمًا استحال بطلانه وزواله لأن القديم لا يعدم، وإن كان حادثًا كان قبله حادث لا محالة، وكذا قبل ذلك الحادث حادث يؤدي إلى حوادث لا أول لها وهو محال. ويتضح ذلك بأن تفرض في صفة معينة كالكلام مثلًا، فإن الكرامية قالوا إنه في الأزل متكلم، على معنى أنه قادر على خلق الكلام في ذاته. ومهما أحدث شيئًا في غير ذاته أحدث في ذاته قوله كن، ولا بد أن يكون قبل إحداث هذا القول ساكتًا ويكون سكوته قديمًا»**.

قلت: لا جديد في هذا الدليل، وإنما رتبه على الدليلين السابقين. وقد خلط فيه بين نوع الحوادث وأفرادها، فقوله أن ذلك الضد أو الانفكاك إن كان قديمًا استحال بطلانه لأن القديم لا يعدم وإن كان حادثًا كان قبله حادث، إنما يصحّ في الأعيان لا في الأنواع. فإذا قال قائل أن

القديم هو جنس الحادث ونوعه لا عينه لم يمكن معارضته بذلك.

وما قاله معارض بخلق العالم، فإن الله اتصف بانفكاكه عن الخلق قبل حدوث العالم، وهذا الانفكاك قديم، فيستحيل بطلانه بحسب ما قاله الغزالي. فإن الاشاعرة التزموا أن الممكن ممتنع في الأزل، فيكون الخلق والسمع والبصر كلها حوادث مستحيلة الحصول في الأزل، فمتى قام المخلوق الذي يجب خلقه وسمعه ورؤيته من قبل الواجب تعيّن القول بقيام تلك الحوادث في الواجب. ومن أجل ذلك التزموا أن الخلق هو نفسه المخلوق والفعل هو عين المفعول.

أما ما ذكره عن الكلام، فالكرّامية لا يسلّمون به من وجهين:

الأول: أن السكوت يسبقه كلام أيضًا، وليس وصف السكوت بالقدم أولى من وصف الكلام به. بل إذا كان كل سكون سبقه كلام، تبين بطلان كون السكوت قديمًا.

الثاني: أن السكوت عدمي لا وجودي، والأشاعرة يلتزمون القول إن تلك القاعدة ـ أعني ما ثبت قدمه استحال عدمه ـ إنما تصحّ في الثبوتي الموجود لا في العدمي. فتبيّن أن وصف الكلام بالقدم أولى من وصف السكوت به.

وقد حاول الغزالي تبرير معارضة المنازع له بصفات الإرادة والعلم والقدرة والسمع والبصر، فقال: «**الباري تعالى في الأزل علم بوجود العالم في وقت وجوده، وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الأزل العلم بأن العالم يكون من بعد، وعند الوجود العلم بأنه كائن وبعده العلم أنه كان، وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفًا لله تعالى تلك الصفة وهي لم تتغير. وإنما المتغير أحوال العالم**».

ثم قال الغزالي: «**وإيضاحه بمثال؛ وهو أنا فرضنا للواحد منا علمًا بقدوم زيد عند طلوع الشمس، وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس**

ولم ينعدم؛ بل بقي ولم يخلق له علم آخر عند طلوع الشمس، فما حال هذا الشخص عند الطلوع؟ أيكون عالمًا بقدوم زيد أو غير عالم؟

ومحال أن يكون غير عالم؛ لأنه قدر بقاء العلم بالقدوم عند الطلوع، وقد علم الآن الطلوع فيلزمه بالضرورة أن يكون عالمًا بالقدوم، فلو دام عند انقضاء الطلوع، فلا بُدّ أن يكون عالمًا بأن كان قد قدم، والعلم الواحد أفاد الإحاطة بأنه سيكون وأنه كائن وأنه قد كان.

فهكذا ينبغي أن يُفهم علم الله القديم الموجب بالإحاطة بالحوادث، وعلى هذا ينبغي أن يقال في السمع والبصر، فإن كل واحد منهما صفة يتصف بها المرئي والمسموع عند الوجود من غير حدوث تلك الصفة ولا حدوث أمر فيها، وإنما الحادث المسموع والمرئي».

قلت: قول الغزالي أن الباري علم بوجود العالم في وقت وجوده موهم بأن ذلك الوجود حاصل خارج إرادته، فإننا إذا آمنا أن الله خلق العالم فنقول إنه أراد وشاء أن يخلقه في وقت كذا، لا أنه علم بوجوده في وقت كذا؛ لأن الأول أكمل من الثاني، فالثاني أثبت مجرد العلم، بينما الأول يثبت العلم والإرادة والقدرة عليه. والغزالي لا يريد نفي الإرادة بالطبع، ولكنه قال ذلك ليتم له مطلوبه في المثال الذي ذكره بعد ذلك.

وهذا المثال فاسد البيان ولا يوضح مسألتنا. فإن في المثال أن أحدنا علم بقدوم زيد عند طلوع الشمس، ولكن لا علاقة لذلك في أمر القدوم نفسه، ولا قدرة له على إتمام الفعل أو إبطاله؛ لأن القادم هو زيد بإرادته. فكل ما تعلّق به هو مجرد العلم بالقدوم.

أما في مسألتنا فإن الذي حصل ليس هو مجرد علم الله أن العالم يوجد في وقت كذا؛ بل هو تعلق إرادة الله بخلق العالم في ذلك الوقت. ولو أن مجرد إرادته وعلمه يحدثان الحادث لكان العالم قديمًا، فتعيّن

حصول شيء آخر في زمان وجود العالم وهو الذي يؤدي إلى حدوث العالم، وهذا الشيء هو الفعل الذي يقترن مع المفعول ونسميه الخلق. وهذا الخلق من الله حادث؛ لأنه تعلق بإرادة الله في إيجاد العالم في وقت من الأوقات لا قبله ولا بعده، وفعل الخلق إنما وقع منه ﷻ في ذلك الوقت لا قبله.

ثم إن قياسه العلم على السمع والبصر غلط آخر منه؛ لأن العلم قد يحصل قبل وجود المعلوم ولكن السمع والبصر لا يحصلان قبل حصول المسموع والمرئي؛ لأنهما يتعلقان به. فإذا جاز لنا القول إن الله يعلم من قبل أن العالم سيوجد في وقت كذا، لم يلزم القول بحدوث شيء في ذاته عند وجود العالم، كون العلم قد حصل بذلك في الأزل. ولكن لا يجوز قولنا أن الله يرى المرئي من قبل وجوده ويسمع المسموع من قبل سماعه، فالسمع والبصر حاصلان عند وجود المسموع والمرئي ولا يحصلان قبله. وإن الذي حصل قبله هو القابلية والقوة للإبصار والسماع.

والكلام ليس على الصفات، فإننا نتفق على قدمها، ولكن على ما يترتب على تلك الصفات من أفعال حادثة، فإن الإرادة القديمة توجب فعلًا حادثًا يتم بموجبه ما تقرر إرادته قديمًا. وصفة السمع توجب حصول السماع لأي مسموع حادث، وصفة البصر توجب حصول الرؤية لأي مرئي.

والغزالي وباقي الأشاعرة اضطروا للفرار من ذلك بالقول إن الإرادة أزلية قديمة وتعلّقت بخلق العالم في الوقت المتعين، ويجوز عندهم أن تحدث الحوادث بإرادة قديمة. إلا أن هذا لا يشفع لهم؛ لأن حاصل قولهم أن العالم سيحصل في الوقت المتعين تبعًا لعلم الله القديم أنه سيحصل في وقت كذا. وهو يُفضي إلى القول إن الله لا يقدر أن يمنع خلق العالم في الوقت الذي علم فيه بالخلق، فإنه إن فعل ذلك فقد فعل

خلاف ما علم أنه سيكون. وإذا لم يقدر على ترك ذلك الفعل تعيّن كونه فاعلًا موجبًا لا مختارًا؛ لأن من أميز سمات الاختيار القدرة على الفعل وترك الفعل.

وللمنازع أن يعترض عليهم بالقول إن الأصل في الإرادة القصد إلى الإحداث، وهذا القصد المتعلق بالشيء المتعين لا معنى له أن يكون قديمًا. ومعنى قولنا أن قصد الفاعل لفعل شيء ما قديم يؤول إلى قول الفلاسفة أن الفاعل القديم يفعل بالطبع لا بالاختيار. فقولنا أن الإرادة قديمة نعني من حيث كونها صفة، فلم يمر زمان كان الله فيه مسلوب الإرادة ويعجز عن القصد. أما أفراد تلك الإرادة ومن حيث تعلقها بالحوادث، فهي متجددة وتتعلق بالحادث حال حدوثه لا منذ القدم. والقصد إلى الفعل يجب تعلقه بالفعل نفسه، ولا يتراخى الفعل عنه؛ بل يحدث عقبه.

ولا يمنع أن نقول إن القصد إذا كان جازمًا لا يتخلف عن فعله، والذي وقع في الأزل هو مشيئة الله بفعل تلك الأفعال في أوقاتها، ومنهم من يسمي ذلك عزمًا. وعزم الفاعل على فعل شيء في وقت متعين لا يكفي لوقوع ذلك الشيء في ذلك الوقت، إذ يقتضي منه تجديدًا لذلك العزم وقصدًا إلى الفعل، كما يقتضي قدرة على الفعل. ومتى تجددت الإرادة ووجد القصد إلى الفعل مع القدرة عليه فلا بد أن يقع الفعل.

والناظر في كتاب الله يجد كثيرًا من الآيات المؤيدة لذلك، منها قوله تعالى عن يونس عليه السلام: ﴿فَلَوْلَآ أَنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُسَبِّحِينَ ﴿١٤٣﴾ لَلَبِثَ فِى بَطْنِهِۦٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٤٤﴾﴾. فالشاهد أن الله أخبرنا أن يونس عليه السلام لو لم يسبّح، للبث في بطن الحوت ولم ينج منه إلى يوم الدين. وهذا القضاء لا يكون إلا بإرادة متجددة من الله بإبقاء يونس في بطن الحوت.

فإن قيل: لا نسلّم بذلك؛ لأن الله عز وجل علم منذ الأزل أن

يونس ﷺ سيفعل كذا. قلنا: نعم، ولكنه أخبر أنه كان سيبقيه في بطن الحوت لو لم يسبح، وهذا يدل في نفسه على إمكان وقوع الإرادة المتجددة عنده وإن كانت لم تقع. وجاء في الحديث القدسي: «**ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض نفس عبدي المؤمن**». فهو يدل على أن قبض الروح لا يكون من الإرادة القديمة القاضية بوفاة فلان؛ بل هي متجددة وتتعلق بالفعل نفسه حال حدوثه.

وذكر الفخر الرازي الدليل على نفي قيام الحوادث بذات الله، في كتاب «معالم أصول الدين» وفصّله هناك، فقال: «**والدليل عليه أن كل ما كان قابلًا للحوادث فإنه يستحيل خلوّه عن الحوادث، وكل ما كان يمتنع خلوّه عن الحوادث فهو حادث. ينتج أن كل ما كان قابلًا للحوادث، فإنه يكون حادثًا. وعند هذا نقول: الأجسام قابلة للحوادث، فيجب كونها حادثة. ونقول أيضًا: إن الله تعالى يمتنع أن يكون حادثًا، فوجب أن يمتنع كونه قابلًا للحوادث**».

ثم قال: «**والحاصل أن الجمع بين قبول الحوادث وبين القدم محال. فلنذكر ما يدل على صحة مقدمات هذا الدليل، فنقول: الذي يدلّ على أن كل ما كان قابلًا للحوادث فإنه لا يخلو عن الحوادث، هو أن كون الشيء موصوفًا بالصفة ممكن الاتصاف بالمحدثات، مشروط بإمكان وجود المحدث؛ لأن كون الشيء موصوفًا بالصفة المعينة، فرع عن تحقق إمكان تلك الصفة، فكذلك إمكان الصفة بذلك الاتصاف فرعٌ عن إمكان تلك الصفة. لكن الحادث يمتنع أن يكون أزليًا، فإمكان الاتصاف بالصفة الحادثة يمتنع كونه أزليًّا؛ بل يكون حادثًا**».

ثم قال: «**إذا ثبت هذا، فنقول: كل شيء يصحّ عليه قبول الحوادث، فتلك الصحة يلزم أن تكون من لوازم ذاته، إذ لو لم تكن كذلك، لكانت من عوارض تلك الذات، فتكون تلك الذات قابلة لتلك القابلية. فقبول تلك القابلية إن كانت من اللوازم فهو المقصود، وإن**

كانت من العوارض عاد الكلام فيه ولزم التسلسل، وهو محال».

ثم قال: «**فثبت أن قابلية الصفات الحادثة يجب كونها حادثة، وثبت أنها من لوازم تلك الذات. فيحصل من هاتين المقدمتين، أن كل ما كان قابلًا للحوادث فإنه لا يخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بالدلائل المشهورة**»(١).

قلت: هذا الدليل مبنيٌ على قوله: «**هو أن كون الشيء موصوفًا بالصفة ممكن الاتصاف بالمحدثات مشروط بإمكان وجود المحدث؛ لأن كون الشيء موصوفًا بالصفة المعيّنة فرع عن تحقق إمكان تلك الصفة**». وهذا القول باطل؛ لأن كون الشيء موصوفًا بصفة الاتصاف بالمحدثات غير مشروط بإمكان وجود المحدث، ولا يمنع أن يكون الشيء موصوفًا بذلك من قبل وجود المحدث، ولزوم الشرطية فيه يحتاج إلى دليل.

والصحيح فيه أن يقال: إثبات كون الشيء موصوفًا بصفة الاتصاف بالمحدثات مشروط بإمكان وجود المحدثات. فهذا هو السليم، إذ ليس لنا التثبت من تحقق الصفة بدون المحدث نفسه. ولكن بغياب المحدث يبقى الإمكان قائمًا، ولا يجوز نفيه إلا بدليل. فمتى وُجد المحدث، أمكن لنا إثبات أو نفي تلك الصفة. وذلك لأن قابلية الشيء للاتصاف هي من خصائصه المتعلقة بلوازم ذاته ولا علاقة لها بالخارج، إلا أن وقوع آثارها هو الذي يتعلق بالمتعلقات الخارجية. وذلك كالكرم مثلًا، فالكرم جود في النفس، وهي صفة للإنسان تسبق وجود المحتاج أو الضيف، وإنما وجود الضيف أو المحتاج يثبت وجود تلك الصفة، ويُظهر آثارها المتمثلة بالإطعام.

وصفة الاتصاف بالمحدثات وقيام الحوادث صفة إضافية نسبية

(١) معالم أصول الدين ص٤٩ ـ ٥٠.

تتعلق بمتعلقات أخرى، وذلك كالسمع والبصر مثلًا، فإن إمكان السمع والبصر عند الله قائم في الأزل، ولكن المسموع والمرئي لم يكن في الأزل. ولو كان المسموع أو المرئي موجودًا في وقت ولم يره الفاعل أو يسمعه، لكان دليلًا على عدم تحقق إمكان الصفة.

وقوله: أن الحادث يمتنع أن يكون أزليًّا ينطبق أيضًا على هذا المثال؛ لأن المرئي والمسموع من الحوادث التي يمتنع حصولها في الأزل. فلو صح دليله ذاك، لصحّ الدليل أن الله ليس سميعًا وبصيرًا في الأزل. وكذلك لنا الاعتراض على الدليل بالقدرة، فإنها أزليّة بالرغم من أن المقدور حادث.

ثم إن قوله: «**لكن الحادث يمتنع أن يكون أزليًّا، فإمكان الاتصاف بالصفة الحادثة يمتنع كونه أزليًّا؛ بل يكون حادثًا**» باطل من وجهين:

الأول: أن الحادث الواحد يمتنع أن يكون أزليًّا، ولكن جنس الحوادث نفسه لا يمتنع، بمعنى أن يتعاقب حادث وراء حادث في الأزل، فهذا ما لا يسلّم المنازع بامتناعه.

والثاني: أن الممتنع عن كونه أزليًّا ليس إمكان الاتصاف بالصفة بل ثبوت الاتصاف بالصفة. أما الإمكان فلا دليل على نفيه أو ثبوته، ومن رام نفيه فعليه بالدليل، لذلك بطلت نتيجة كون الاتصاف بالصفة حادثًا، فيبطل الدليل كله.

وتوسّع الرازي في «الأربعين» في تلك المسألة، وذكر ثلاث حجج فيها. وهذه الحجج هي:

الحجة الأولى: «إن كل ما كان من صفات الله تعالى فلا بد وأن يكون من صفات الكمال ونعوت الجلال، فلو كانت صفة من صفاته محدثة، لكان ذاته قبل حدوث تلك الصفة خاليًا عن صفة الكمال. والخالي عن صفة الكمال ناقص، فيلزم أن ذاته كانت ناقصة قبل حدوث

تلك الصفة فيها وذلك محال. فثبت أن حدوث الصفة في ذات الله تعالى محال».

والحجة الثانية: «لو كانت ذاته قابلة للصفة المحدثة لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته، وكانت تلك القابلية أزلية. وثبوت القابلية يستلزم صحة وجود المقبول. فلو كانت قابلية الحوادث أزلية لكان وجود الحوادث في الأزل ممكنًا. إلا أن هذا محال؛ لأن الحوادث ما لها أول، والأزل لا أول له، والجمع بينهما محال».

والحجة الثالثة: «قول الخليل عليه السلام لا أحب الآفلين، والأفول عبارة عن التغير، وهذا يدل على أن المتغير لا يكون إلهًا أصلًا»[1].

قلت: أما **الحجّة الأولى**: فقد ذكرها عدد كبير منهم، واتفقوا عليها بمجملهم. وهو يريد من قوله بالصفة صفة الأفعال لا الصفات الذاتية. وكان الأولى تسميتها بالحوادث.

وقد ذكر أبو الحسن الآمدي في «غاية المرام» نحوًا من تلك الحجة، وكانت أجود في صياغتها من حجة الرازي. قال الآمدي: **«لو جاز قيام الحوادث به لم يخل عند اتصافه بها إما أن توجب له نقصًا أو كمالًا أو لا نقص ولا كمال. لا جائز أن يقال بكونها غير موجبة للكمال ولا النقصان، فإن وجود الشئ بالنسبة إلى نفسه أشرف له من عدمه، فما اتصف بوجود الشئ له وهو مما لا يوجب فوات الموصوف ولا فوات كمال له. وبالجملة لا يوجب له نقصًا، فلا محالة أن اتصافه بوجود ذلك الوصف له أولى من اتصافه بعدمه، لضرورة كون العدم في نفسه مشروفًا بالنسبة إلى مقابله من الوجود والوجود أشرف منه. وما اتصف بأشرف الأمرين من غير أن يوجب له في ذاته نقصًا، تكون نسبة الوجود إليه فيما يرجع إلى النقص والكمال على نحو نسبة مقابله من العدم.**

---

(١) الأربعين ١/ ١٧١ ـ ١٧٢.

ولا محالة أن كانت نسبته إلى وجود ذلك الوصف أشرف منه بالنسبة إلى عدمه، ولا جائز أن يقال إنها موجبة لكماله والا لوجب قدمها، لضرورة ان لا يكون البارى ناقص محتاجًا إلى ناحية كمال في حال عدمها».

ثم قال: «**فبقي أن يكون اتصافه بها مما يوجب القول بنقصه بالنسبة إلى حاله قبل أن يتصف بها، وبالنسبة إلى ما لم يتصف بها من الموجودات. ومحال أن يكون الخالق مشروفًا أو ناقصًا بالنسبة إلى المخلوق، ولا من جهة ما كما مضى**»(١).

قلت: والجواب عليها أن ما يتصف به الله عند قيام الحوادث به فهو من الصفات الحقيقية التي تلزمها إضافات، لا من الصفات الحقيقية العارية عن الإضافات، وهذا بناء على تقسيم المتكلمين أنفسهم، وذكره الرازي في «الأربعين»(٢). فلا يُنظر إليها من باب الكمال أو النقص إلا باعتبار ذلك المتعلّق المضاف إليه، إذ أن الوصف لم ينشأ إلّا بوجوده. وبالتالي يكون الكمال والنقص تبعًا للوصف ولتعلّقه بالمضاف إليه.

وقد سبق وذكرنا مثال الكريم، فإن صفة الكرم فيه من الصفات الحقيقية الإضافية التي تتعلق بمضاف وهو الضيف أو المحتاج. فمتى وجد ذلك المضاف إليه فإن أكرمه عُدّ كريمًا وكانت صفة كمال له، وإن أمسك عليه عُدّ بخيلًا وكانت صفة نقص فيه. فيكون الكمال ليس في مجرد وجود تلك الصفة؛ بل في وجودها متى اقتضت الحكمة وجودها. وهذا كافٍ في بيان حال تلك الشبهة.

أما **الحجة الثانية**: فقد سبق وأبطلناها فلا نعيدها. ولكن نعقب عليها بما يلي:

الأول: أن قوله: «**وثبوت القابلية يستلزم صحة وجود المقبول**»

---

(١) غاية المرام في علم الكلام ص١٩٢.
(٢) الأربعين ١/ ١٧٠.

صحيح ولكنه خارج مورد النزاع، إذ أن النزاع هو في إمكان القابلية لا في ثبوتها. فإن لم يصحّ وجود المقبول، فالإمكان قائم لا سبيل إلى نفيه أو إثباته، وهذا يبطل الحجة.

الثاني: إن الفرق بين أزلية قابلية الحوادث وأزلية حدوث الحوادث أن الأول صفة والثاني فعل، والفعل يحتاج إلى بداية لحدثه، فلا يمكن القول إن ذلك الفعل حدث بدون أول له لأن ذلك معناه أنه لم يحدث ابتداءً، ولكن يمكن القول إن تلك الصفة لا أوّل لها، بمعنى أنه ما من زمان يمرّ على المتّصف بالصفة إلا وتكون الصفة فيه موجودة.

الثالث: أن أزلية القابلية لا تكون في حادث بعينه، وإنما في نوع الحوادث، بمعنى أنه لا يمر زمان إلا ويكون هناك حادث حدث، فلا يلزم أن يكون حادث بعينه أزليًّا.

أما **الحجة الثالثة**: فإن الذي قاله غلط وكذب. أما الغلط، فلأن القصة دليل عليه لا له، فلو كان الأفول بمعنى التغير، فقد حدث التغير منذ أن تحرّكت الشمس أو القمر أو الكوكب قبل غروبه، ولكن إبراهيم عليه السلام لم يقل ما قاله إلا بعد غياب الجرم. وهذا دليل على أنه لا يرى في الحركة والانتقال من مكان لآخر مانعًا من الألوهية.

وأما الكذب؛ فلأنه لا أحد من أئمة التفسير الثقات فسّر الأفول بالتغير، وإنما هو من كيس الرازي أو ممن أخذ عنه هذا القول من المتكلمة. والأفول هو الغياب لا التغير. ذكر ذلك الخليل[(١)]، والأزهري[(٢)]، وابن فارس[(٣)]، واتفقت عليه سائر المعاجم، وكتب التفسير. وإنما وصمنا ذلك بالكذب حتى إن لم يكن الكذب متعمدًا، لكونه من باب التقوّل على الله دون التثبت.

---

(١) العين ٨/ ٣٣٧.
(٢) تهذيب اللغة ١٥/ ٢٧١.
(٣) مقاييس اللغة ١/ ١١٩.

وبذلك نكون قد أتممنا الحديث عن بعض أهم أصول المتكلمة التي استندوا إليها في حججهم العقلية التي تدور حول نفي العلو والتحيز. ونحن إنما بسطنا القول في تلك الأصول لغرضين: **الأول**: ليدرك القارئ الكريم تهافت أصولهم وضعف أدلتهم عليها وفقرها إلى السبك والإحكام. **الثاني**: كي نسهل على القارئ الكريم فهم ما سنذكره في الأبواب القادمة من حجج وردود وتعليقات، فتحصل الفائدة ويتم المطلوب. وبالله التوفيق

❁ ❁ ❁





الباب الثاني

فساد حجج المتكلمين في نفي العلو لله



الفصل الأول

مقدمة في بيان العلم وكيفية حصوله

وقبل الشروع في المبحث يلزمنا توضيح بعض المصطلحات التي تساعدنا فيه. فالمراد بالبديهيات؛ ما كان التوصّل إليها بدون حاجة إلى النظر العقلي. فإن مجرد تصور طرفي الحكم ـ والمناطقة تسميهما الموضوع والمحمول ـ كافٍ في الإدراك والتصديق. وذلك كالحكم أن الواحد أصغر من الاثنين، وأن الأسود غير الأبيض، وأن شيئًا أكبر من شيء آخر لمجرد أن الشيء الأول أكبر من شيء وسيط هو أكبر من ذلك الشيء الآخر. فهذا لا يحتاج إلا إلى تصوّر طرفي المسألة، ثم البداهة تحكم بالنتيجة دون الحاجة إلى نظر واستدلال.

والأوّليات ما كانت من خلق الفطرة، وهي تمكّن الإنسان من التعرّف على أمرٍ من الأمور دون الحاجة إلى معلومات سابقة عنه، وذلك ككون النقطة ليس لها أبعاد، والأبيض خلاف الأسود، وكون السقوط من مرتفع سحيق مؤذيًا، وكون النفي والإثبات لا يجتمعان، وأشباه ذلك. فهذه نسميها أوّليات لأنه لا سابق لها، وكأن الله أودعها في الفطرة.

أما الحسيّات، فهي ما كان الحكم فيها يرجع إلى الحس والمشاهدة، ومبناها على الحواس الاعتيادية للإنسان. وقد اختلفوا في الحسيات، فقال البعض أنها تفيد الجزم واليقين، والبعض الآخر منع ذلك وقالوا أن الإنسان قد يعجز عن رؤية الشيء لصغره، ويعجز عن سماع الصوت لانخفاضه، ويعجز عن شم الرائحة لخفتها.

والصحيح فيه عندي هو التفصيل؛ فما كان الحكم فيه بالإيجاب، بمعنى إثباته للرؤية أو للسماع أو لغيرها من الحواس، فهو يفيد اليقين. أما ما كان الحكم فيه بالنفي بمعنى نفيه لرؤية شيء أو لسماع صوت، فلا يفيد اليقين على صحة حكمه في عدم وجود الشيء أو الصوت أو الرائحة.

فالعبرة بما إذا كان قد حصل الفوات، فالفوات ممكن فيها، إلا أنه متى أدرك الحسُ شيئًا صدق في العادة. والمعنى أن الحسّ قد يفوته شيء من المحسوسات فلا يحس به، إلا أنه طالما أحس بمحسوس منها فإحساسه لا يكذب في العادة، إلا لمن كان مسحورًا أو مريضًا بالأوهام فيتخيّل رؤية شيء، أو سماع صوت.

أما سبب الفوات فلأجل عجز الحواس عن إدراك المحسوسات، كأن يكون الشيء بعيدًا أو دقيقًا. فمتى دخل في الإدراك كان للحس أن يثبته أو ينفيه. ومتى حصل الإثبات تعيّن تصديق الحواس، وإلا لفقد الإنسان الثقة بحواسه ومن ثم يفقد تواصله مع العالم من حوله.

أما ما يتعلق بإثبات الحواس للمحسوسات دون وجودها، فهذا لا يدخل في باب عدم الإدراك؛ بل هو من جنس التخليط والتوهم. لذلك نقبل بوجود شيء في الغرفة دون أن نراه، ولا نقبل أن نرى شيئًا ثم يُقال لنا لا شيء في الغرفة. ونقبل بوجود صوت من الأصوات دون سماعه، ولا نقبل أن نسمع صوتًا ثم يقال لنا ليس هناك صوت. ونقبل بوجود رائحة ما دون أن نشمها، ولا نقبل أن نشم رائحة ثم يقال لنا ليس ثمة رائحة.

فالقصد أن الحواس متى أثبتت المحسوس عُدّ نفيه من قبيل التصادم مع الحسّيات، وهي من ضرورات العقل؛ لأنها أعطت حكمًا بوجود ذلك المحسوس. بينما نفي الحواس للأمر عُدّ من قبيل عدم الإدراك، فلا يدخل في مصادمة للحسيات.

والأوّليات والبديهيات والحسيات تندرج كلّها تحت اسم الضروريات، وهي ما يغير على عقل الإنسان ويهجم عليه، ولا يقدر على دفعه ولا إنكاره في العادة إلا بالمكابرة أو بشذوذ العقل. وكأن العقل يضطر إلى قبوله رغمًا عنه، لا أنه توصّل إليه بالأدوات المختلفة للنظر. وهذه الضروريات بما يندرج تحتها من أوليات وبديهيات هي من سمات الفطرة البشرية السليمة. لذلك كان مناسبًا تسميتها بأحكام الفطرة. والناس على اختلاف ثقافاتهم وعلومهم يتفقون عليها.

والأوليات مطلقة ويشترك فيها الناس، أما البديهيات فمنها ما هو عام مشترك عند جميع البشر، ومنها ما هو نسبي، بمعنى أن ما يراه الواحد بديهيًا قد لا يراه الآخر كذلك، فللحذاقة والخبرة مدخل كبير في ذلك. وعندما يقال عنها أنها علوم بديهية، فالمراد المعلومات. وهناك من ينكر تسميتها بالمعلومات ويحبّذ تسميتها بالمعارف. وله وجه حسن؛ لأن تلك البديهيات استندت إلى الحس أكثر منها إلى النظر والاستدلال، وليس هذا موضوعنا بحال.

ويقابل تلك الضروريات الصنف الثاني من الأحكام، وهي النظريات، أو الكسبيات. وهي ما يكون حظ الإنسان فيها النظر، ويكتسبه اكتسابًا بعد النظر والتفكير واستعمال أدوات البحث المختلفة فيه. وبالجملة فهي أحكام العقل والنظر.

والصنف الثالث من الأحكام هي الوهميات أو أحكام الوهم والخيال. وهذه ترتكز على خيال الإنسان المجرّد من أدوات البحث والتفكير وضوابطه، وخارج عن النظر الواقعي للأشياء.

لذلك لا قيود مفروضة على مثل تلك الوهميات، فيمكن للإنسان مثلًا تخيّل أنه بلا رأس، أو أنه يرفع جبلًا بيد واحدة، أو أنه يشرب بحرًا كاملًا، أو أنه يطير في الهواء دون واسطة، أو أنه يقفز قفزة واحدة

يصل بها إلى القمر، أو أن الحجر يتحول إلى ماء عذب، ونحو ذلك من الأمور التي يجزم العقل بنفي إمكانها. وبالتالي يمكن اختلاق أي نتيجة مرجوّة عبرها، ويمكن تخيّل وجود الشيء على أي صفة، ويمكن تخيله بدون لوازمه الذاتية التي لا يمكن وجوده بدونها. فالحكم بالتجويز أو الإمكان فيه يكون بمجرد القدرة على تخيّل وجود الشيء أو حصول الفعل. وأحكام النظر هي التي تحكم بإمكان ذلك الشيء وصحته بناء على المعطيات والافتراضات المعلومة.

والاعتبار في الإدراك إنما يكون للصنفين الأوليين من الأحكام، أي أحكام الفطرة وأحكام النظر. أما أحكام الخيال، فلا ينبغي اعتبارها بشيء؛ لأنها لا تتقيد بما هو واقع في الخارج، ولا تحتكم إلى قوانين الأشياء وطبائعها التي خلقت عليها، ولا تنبثق من قواعد سليمة تنسجم مع باقي الأشياء والأنواع. كما أنها لا تفرّق بين الجزئي والكلي، والعام والخاص، والعدمي والوجودي، وغير ذلك من المفاهيم.

وهذا يجرّنا إلى الحديث عن المُحالات، وهي الأشياء التي يستحيل حدوثها. فإن الذي يقضي بالحكم على الشيء بالمحال إنما هي أحكام النظر وأحكام الفطرة.

والمحال منه ما هو مطلق ومنه ما هو نسبي. أما المطلق، فهو ما كان مستحيلًا في نفسه ويمتنع الإتيان به، ولا يرد حتى في أحكام الخيال، كالجمع بين المتناقضين مثلًا أو رفعهما معًا، أو أن يوجد شيء بنفسه بدون موجد له، أو أن يخلق الخالق شيئًا مثله. فهذه من المحالات التي لا يُتصوّر كسرها، ولا ينبغي وقوعها.

أما المحال النسبي فهو ما جعله الله محالًا بحسب العادة وقوانين الطبيعة إلا أنه يمكن كسره، وبالتالي يمكن وروده في أحكام الخيال. وقد ضربنا بعض الأمثلة في أحكام الخيال التي تصلح لهذا الضرب من

المحال، كإبطال خاصية الإحراق في النار، وانقلاب العصا حية، وعودة الميت إلى الحياة، وانشقاق البحر عن طريق إبطال خاصية استطراق السوائل التي توجب أن يكون السائل مستويًا على ارتفاع واحد، وإبطال قانون الجاذبية الأرضية، ونحو تلك الأمور. فهذه محالات بالنسبة للإنسان لا في أنفسها.

وإن كانت تلك الحوادث وقعت من ضمن المعجزات التي أجراها الله لرسله، فقد وقعت بكسر الله للعادات الجارية في الكون ولقوانين ماهيات الأشياء. فإن من ماهية النار الإحراق، فمتى بطلت تلك الخاصية علمنا أن هناك مبطلًا لها، وهو لا يكون إلا من أوجد تلك الماهية. وكذلك من خواص السائل الاستطراق والاستواء فلا يعلو فيه شيء على شيء إلا بمؤثر خارجي، فمتى بطلت علمنا أن المبطل لها هو نفسه من خلق تلك الخاصية في السائل.

ولذلك كانت تلك المعجزات مما يعضد الله بها رسله؛ لأن الرسول إذا كان قادرًا على كسر العادات والإتيان بالأمور التي تخرق نواميس الكون، فلا بد أن من بعثه قادر على كسر تلك النواميس، فلا بد أن يكون هو من أحدثها. والحاصل أنها من ضمن المحالات التي لا يورد الإنسان احتمالًا فيها للإمكان ما لم تحصل تلك المعجزة التي تخرق العادات والنواميس.

وهذا التقسيم بين نوعي المحال ضروري وكان ينبغي التنبيه عليه وإن كان لم يذكره أحد قبلنا، وذلك لأن أحكام الفطرة تمنع الأول إلا أنها لا تمنع الثاني وتكتفي باستبعاد وقوعه، والمعجزات تقع في الثاني لا في الأول. ومن أبطل تلك القسمة خلط عليه أي أنوع المحال يصادم ضروريات الفطرة وأيها لا يصادم. لذلك كان إيراد تلك القسمة ضروريًّا من وجهة نظرنا.

فالحاصل أن **القسم الأول** من المحالات يتعلق بالمفاهيم المجردة التي لا ينبغي وقوعها لبطلانها، و**القسم الثاني** يتعلق بخواص الأشياء والموجودات. فإن الإنسان في معرض بحثه وتفكيره والترجيح بين المرجحات طبقًا للقواعد العقلية السليمة إذا تعرّض لمثل تلك الحوادث التي أشرنا إليها، فإنه يحكم عليها أنها من المحالات لا الممكنات؛ لأنه لا سبيل إلى تحقيقها، ولا يجوز افتراض كسر العادات فيها لمن لا يؤمن بالله ولا يؤمن بالمعجزات؛ لأنه سيؤمن أن ماهية الشيء إما أن توجد على ما هي عليه وإما أن لا توجد البتة؛ لأنه لا يؤمن أن أحدًا أوجدهما حتى يعتبره سببًا لذلك التغيير. فما لم يشهد الإنسان تلك المعجزات بأم عينيه وتؤيد الحسيات عنده وقوعها فلن يؤمن بها؛ لأنه سيعتبرها من ضمن أحكام الوهم والخيال، وستكون عنده من باب المحال. فإذا شهدها ولم يكذب حواسه، علم أن تلك الخاصية المودعة في ذلك الشيء إنما هي بوضع واضعٍ، وهذا الواضع هو خالق الشيء وماهيته ضرورة.

لذلك فلا تصادم بين الحسيات وهذا القسم من المحالات إلا من أراد الإنكار والمكابرة وجحد الحسيات. وإنما يقع التصادم بين الضروريات والمحالات المطلقة؛ لأننا ذكرنا أنه خطأ محض، ولا يجوز وقوعه.

والعقل يبدأ في تصوّر الشيء المراد إدراكه، ويكون ذلك عبر تجميع المعلومات المختلفة عنه من خلال ما حوله من الأشياء، ويستعين العقل بأحكام الفطرة وأحكام العقل. فالحسيات والبديهيات تساعد الإنسان على كسب معلومات بسيطة أوّلية عن الشيء المراد تصوّره، والعقل يقوم بجمع المعلومات عنه وتحليلها من خلال قياسه على ما يشبهه أو يقاربه من الأشياء المحيطة بالإنسان والتي دخلت إدراكه ووعيه من سابق خبرته.

وجرت العادة أن يكون مصدر الوهم والخطأ في الحكم على الشيء هو أحكام النظر لا أحكام الفطرة. أي أن العقل هو الذي يفشل في تحصيل صورة للشيء مطابقة لما عليه حقيقته. وعندما يحكم الإنسان على الشيء، فإنما يحكم عليه من خلال تصوّره له. فإن كان تصوره له صحيحًا فقد يكون حكمه عليه صحيحًا أو خاطئًا تبعًا لصحة النظر، وإن كان التصور باطلًا كان الحكم خاطئًا في العادة. وإنما قلنا في العادة؛ لأنه يحتمل أن تشترك تلك الصورة الباطلة وحقيقة ذلك الشيء في معنى عام بينهما، فإذا كان ذلك الحكم متعلقًا بذلك المعنى المشترك، فقد يحصل الاتفاق في الحكم بينهما تبعًا لذلك فيصيب الحكم، لا لأنه أصاب التصوّر بل لأنه وافق الحكم الصحيح.

ثم ننبه بعد ذلك إلى مسألة هامة: فقد اختلفوا في الضروريات والنظريات، هل ينقلب الضروري إلى نظري؟ وهل ينقلب العلم البديهي إلى كسبي؟ فمنهم من منع ذلك، ومنهم من أجازه. فمن اعتبر التصور الحاصل أمرًا ذاتيًّا منع الانقلاب، ومن لم يعتبره ذاتيًّا أجاز الانقلاب.

وعندي أن الثاني أصح، إذ أن الوهم إذا اشتد وكثر قد يُفضي بالعاقل إلى عدم تصوّر المتصور ووضوح الواضح، مما يؤدي إلى عدم قدرة الذهن على الجزم بصحة ما تصوّره أو ما أدى إليه تصوّره.

فالمنغمس في أحكام الخيال والمتوسع في استعمالها من شأنه أن يتأثر بالتخيلات التي تقع منه، وكلما أسرف في تلك التخيلات كان تأثيرها أشد وأنكى. ثم يُفضي به إلى عدم التمييز بين الواقع في خارج الذهن والمتخيّل في الذهن ويقع في حالة من التشويش، فيتبع من جراء ذلك التشويش الخلط بين ما هو ممكن وما هو محال، أو ما هو موجود وما هو معدوم، فيتصوّر من الأشياء ما يعارض به التصور الطبيعي الصحيح الذي وقع منه. ولأجل ذلك لا يجزم بصحة تصوراته الطبيعية والصحيحة، وهذا ما يؤدي إلى وقوع ذلك الانقلاب.

وكذلك الاستغراق في الفكر وإعماله لتحصيل نتيجة في قضية من القضايا المجردة قد يؤدي إلى مثل ذلك الخلط؛ لأنه متى أعمل الإنسان فكره في القضية وانهمك فيها خلط الخيال والنظر ببعضها لشدة تواردهما في عقل الناظر، ثم قد يقع في التشويش فلا يحسن بعد ذلك التمييز بينهما.

ومن أهم نتائج ذلك الانقلاب الخلط بين أحكام الخيال وأحكام النظر، فقد يتوهّم المفكر في صحة قضية غير صحيحة ولا تستند إلا لمحض الخيال، إلا أن إعمال الفكر والجهد والإدمان على تلك التخيلات خلط عليه الأحكام، فظن الخيال نظرًا والتوهم تعقلًا.

وأكثر من يقع في ذلك أهل الفلسفة الذين ينغمسون في البحث عن القضايا المجردة. وذلك أنهم يشتغلون بحلّ قضايا مجردة من أي قيود وضوابط، ودون أن يكون لهم حدود ومسلّمات يرجعون إليها وتضبط تفكيرهم وتنبههم إلى التوهّم في حال الوقوع فيه، كما هو الحال عند أهل الرياضيات والهندسات.

ولذلك لا نجد عند الرياضيين التوهم بالمقدار الذي عند الفلاسفة طالما ضبط الرياضي نظره وألحقه دائمًا بالمسلّمات التي يستند إليها في علمه، خلافًا للفيلسوف الذي يفتقد إلى تلك المسلّمات، فتجده يتخبط في الفكر، وقد يخترع بعضها من نفسه. لذلك نلاحظ اختلاف تلك المسلّمات بين فيلسوف وآخر لعدم وجود ضوابط لها، فوقع من أجل ذلك كل هذا الاختلاف في النظر بينهم، فما يعتبره أحدهم ممكنًا يعتبره الآخر واجبًا أو محالًا، وما يعتبره أحدهم قطعيًّا يعتبره الآخر ظنيًّا، أو حتى فاسدًا.

ومن بين من أقرّ بوقوعه ضحية تلك الانقلابات أبو حامد الغزالي، فقد ذكر ذلك في كتابه «المنقذ من الضلال» وأشهد بذلك على نفسه،

حيث قال: «**فأقبلت بجدّ بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؟ فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضًا، وأخذ يتسع هذا الشكل فيها ويقول: من أين الثقة بالمحسوسات؟ وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل، فتراه واقفًا غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة ـ بعد ساعة ـ تعرف أنه متحرّك، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة؛ بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف. وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيرًا في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض بالمقدار**».

ثم قال: «**قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضًا، فلعله لا ثقة إلا العقليات، التي هي من الأوليات، كقولنا أن العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، وكون الشيء حادثًا قديمًا موجودًا معدومًا، واجبًا محالًا**».

ونلاحظ من خلال كلامه أنه فقد الثقة بالحسيات كلها؛ بل لم يثق إلا بالأوليات البسيطة. فتأمل كيف يفضي الإدمان في النظر والتخيّل في الموجودات والمعدومات إلى إنكار الحسّيات وجحد الحقائق.

ودعواه التي استند إليها باطلة، فكما أن الشيء لدقته قد يخفى على الحس فلا يراه، فكذلك الحركة إن دقت خفيت على الحس، ولا يلزم من ذلك عجز الحسّ بالمطلق؛ بل غاية ما فيه أن تلك الحركة بعينها خرجت عن إدراك الحسّ، كما خرجت أشياء كثيرة من المسموعات والمرئيات عن إدراكه.

ثم إن المعهود عن الظل أنه يتحرك تبعًا لحركة الشمس، وكبر حجم الشمس بالنسبة لحجم الأرض مع طبيعة الدوران خلال زمان النهار، يجعل من المستحيل على العين المبصرة إدراك حركة الظل؛ لأنها

تكون حركة على غاية من البطء والدقة. فهذا لا يرجع إلى عجز الحسيات؛ بل إلى دقة ذلك المتحرك وخفاء حركته.

أما كون الكوكب بحجم الدينار لبعده، فليست الأدلة الهندسية وحدها هي التي تثبت ذلك؛ بل حتى الحسيّات تدرك ذلك. والإنسان يعلم بحسّه أن الشيء كلما بعد صغر حجمه، وإذا اقترب كبر. فهذا شيء داخل في الإدراك ولا موجب للقدح بالحسيات لأجله.

وسنرى لاحقًا أن الفخر الرازي كذلك كان ضحية تلك الاختلاطات والأوهام. وقد قلنا أن من أهم أسبابه الانغماس في أحكام النظر وأحكام الوهم والخيال والتعويل عليها، وإدمان التخيل والعيش في وهم اليقظة، إلى جانب أسباب أخرى كالوسواس القهري وغير ذلك من السمات التي تنبئ عن حالة ذهنية غير سوية عند الإنسان. وننوه إلى أن هناك من عرّف تلك المصطلحات وحدّها بغير ما ذكرناه، إلا أن هذا هو ما نختاره.

❀ ❀ ❀



الفصل الثاني

علو الله بين الضرورة والنظر

اعلم ـ وفقك الله ـ أن مذاهب المتكلمين في مسألة المكان لله استقرت على رأيين:

الأول: أن الله موجود في كل مكان، وهو ما ذهب إليه بعض طوائف من الجهمية والمعتزلة.

والثاني: أن الله لا في مكان، وأنه لا يقال أن الله في داخل العالم أو في خارجه. وهذا ما ذهب إليه أكثر متأخري الجهمية والمعتزلة وجمهور الأشاعرة والماتريدية.

أما المذهب الأول وهو أن الله في كل مكان، فلا يخفى ما فيه من فساد. فإنه يلزم منه إما القول إنه لا موجود في العالم إلا الله، وإما القول بحلوله مع باقي الموجودات لكون الأمكنة لا تسع إلا شيئًا واحدًا. وكلاهما كفر صريح وجهل قبيح.

ثم إننا متفقون أن العالم محدود وبالتالي فإن المكان محدود كونه في العالم. فقول القائل أن المكان محدود يلزم منه أن الله محدود. فإذا منع ذلك لزمه القول إنه أكبر من كونه في كل مكان، ولكنه يقرّ أن ما سوى الله هو العالم والأمكنة في العالم. فلزمه القول إن الله خارج العالم، وهو ما نقول به. ولا حاجة بنا إلى الإطالة في نقد هذا المذهب؛ لأننا لم نخصص هذا الكتاب له.

أما الرأي الثاني، فهو مذهب أكثر المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، ومن تبعهم من المتأولين من الفقهاء وأهل العلم واستقر

القول عندهم فيه. وقد تفاوتت أقوالهم في ذلك وتنوّعت حججهم، وأيّدوا دعواهم تلك بشتى الطرق الغثة والحجج الهشة، مما ليس له عين قوامة ولا تستند إلى وجه دلالة.

وسنذكر في فصول هذا الباب تفصيل ما قالوه في عباراتهم، ثم نشرع في التعليق على ما قالوه لتبيان تهافته. ثم إلى الله الرجعى، والعاقبة لمن اهتدى.

فنقول ـ وبالله التوفيق ـ: إن المتكلمين إنما تمسكوا بهذا القول على وجه اللزوم لا التقرير. والمعنى أنهم لما تمسّكوا بدليل الحوادث في إثبات حدوث العالم ووجود الصانع استندوا فيه على فكرة أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فالتزموا القول إن الله لا يتحيّز في جهة بعد أن لم يكن متحيزًا؛ لأن هذا قيامٌ للحوادث عليه.

وفائدة هذا الكلام أن نعلم أن المتكلمين لم يتقرر لديهم أبدًا وجود ذاتٍ لا داخل العالم ولا خارجه ولا هم أثبتوا ذلك، ولم يُثبَت مثل هذا الوجود للذوات والمخلوقات حتى ننسبه إلى الله. فإن الأعراض والمعاني لا مكان لها، ومحلّها هو الذات أو الجوهر على الاصطلاح، وبالتالي لا يصحّ عليها التحيز في الجهة، فلا نقول إنها داخل العالم ولا خارجه. أما الذوات القائمة في الخارج، فإن العلم بتحيّزها في المكان ضروري بالفطرة، والأوليات والبديهيات تؤكد ذلك وتقرّ به.

فهذه المسألة من أشد ما نازعت مذهب المتكلمين وأشاحت عن تناقضاته؛ لأنهم عارضوا الضرورة العقلية في الوقت الذي يتبجّحون فيه بموافقة مذهبهم للعقول. وقد كان الأشاعرة من أشد المتحمسين في الدفاع عن هذا الرأي، ولعل الرازي أطال النفس فيها أكثر من أي متكلم وفيلسوف آخر من قبله أو بعده. ثم إن الرازي ذكر ثلاث مقدّمات قبل البدء بالاستدلال على دعواه. ونعرض فيما يلي مقدّمات

الرازي، والحجج التي استند إليها في الحكم بصحة تلك المقدمات.

أما المقدمة الأولى، فقد زعم فيها أن القول بوجود موجود لا خارج العالم ولا داخل العالم لا يعارض البداهة. ومراده من ذلك إثبات أن المقدمة القائلة بإثبات الجهة لله ليست بديهية، وبالتالي يصحّ التنازع عليها.

وقد حاول دفع البداهة عن ذلك التصور القاضي بوجود الله إما داخل العالم أو خارجه، واستند في ذلك إلى حججٍ، فأخفق واضطرب وتناقض، ولم يفلح الدفع. فلنذكر الحجج التي ذكرها الرازي في كتابه «الأربعين في أصول الدين» واحتج بها على صحة مقدمته تلك، ثم نردّ عليه.

الحجة الأولى: قال الرازي: «**إن العلوم البديهية لا يجوز وقوع الاختلاف فيها للجمع العظيم. فلو كان وقوع هذه المقدمة بديهيًا لامتنع إطباق الجمع العظيم على إنكاره. ونرى جمهور الأذكياء من العقلاء متفقين على بطلان هذه المقدمة، فإن إثبات الجهة لله تعالى لم يقل به إلا الحنابلة والكرامية. وأما كلّ من سواهم، فهم متفقون على أن ذاته ﷻ منزه عن الاختصاص بالحيّز والجهة، فظهر أن هذه المقدمة ليست بديهية**»[1].

قلت: والردّ على ما قاله من وجهين.

الوجه الأول: إن العلوم البديهية ليست علومًا دقيقة حتى يختص بها بعض الناس دون بعض؛ بل يشترك فيها كافة الناس؛ لأن المقرر المتفق عليه أن البديهيات متفق عليها عند الناس جاهلهم وعالمهم. وإذا كان كذلك، فمن المعلوم تمامًا أن كافة الأمم والشعوب قد اتفقوا على كون الله في السماء. والعجيب أن الرازي يزعم تفرد الحنابلة والكرامية

(١) الأربعين ١/ ١٥٢.

من دون سائر الناس، وهو يعلم أن مما أجمع عليه كافة البشر قبل ازدهار المدارس التابعة للفلسفة اليونانية هو أن الله في السماء. وذكرها أرسطو في كتابه «السماء والعالم» ونقلها عنه الفيلسوف اليهودي ابن ميمون في «دلالة الحائرين» أن فكرة كون الله في السماء هي بإجماع الأمم في سائر الدهر(١).

والرازي لا بد أنه قرأ عبارة أرسطو؛ لأنه يحفظ أقوال الفلاسفة كحفظ الصحابة رضوان الله عليهم لكتاب الله، ولكنه غضّ النظر عنها. فإن كان الرازي يقصد أن العقلاء هم من نفي تلك المقالة من الفلاسفة والمتكلمة دون سواهم، وأن كافة أمم الدنيا لم تلد عقلاء إلا الفلاسفة والمتكلمة، فتلك مكابرة لن ننازعه عليها.

وعقيدة تعدد الآلهة مع وجود الإلٰه العظيم في السماء غلبت على أغلب الديانات الوثنية، فالسومريون كانوا يعبدون آلهة كثيرة، وكبير تلك الآلهة اسمه «آن»، وهو في السماء، ويسمونه إلٰه السماء. وكذلك إلٰه السماء «زيوس» كان معروفًا عند الهنود، ويعتقدون أنه في السماء. وملك الآلهة عند الهندوس اسمه «إندرا»، وهو عندهم موجود في السماء. وكذلك الإلٰه «بوزيس» عند اليونانيين، ويعتبرونه أعظم الآلهة، ويعتقدون أنه في السماء. وإله الرومان الأعظم هو «مارس»، ومكانه في السماء كما يؤمنون به. وإله الزرادشتية اسمه «أهورا مازدا»، ويؤمن المجوس والزرادشتيون أنه في السماء. والبوذ يعتقدون أن بوذا إلٰه من السماء، وأنه حي موجود في السماء، وكذلك ملوك الصينيين كانوا يعتقدون أن الإلٰه موجود في السماء.

وكذلك نجد عقائد العرب على ذلك المنوال، فهم يعتقدون بوجود آلهة كثيرة، إلا أن كبير تلك الآلهة موجود في السماء، ويسمونه الله.

(١) دلالة الحائرين لابن ميمون ص٣٢٤.

وقد ورد في بعض النصوص القديمة من قبل البعثة أن عبادة إلٰه السماء كانت مألوفة في مناطق من الجزيرة، كاليمن على سبيل المثال، وكانوا يسمون الإلٰه بذي سموي، أي صاحب السماء[١]. وهذا يشير إلى وجود أتباع ومعتنقين لمثل تلك العقيدة وإن كانت أصول مثل تلك الديانة غير واضحة، إلا أن الشاهد فيها أن العرب عرفوا إلٰه السماء وألفوه. ويظهر أن هذا الإلٰه المسمى بذي سموي هو الذي سمّته العرب بالله، إذ أنهم لم يسمّوا أصنامهم بهذا الاسم؛ بل خصوه بإله السماء.

واسم الله مألوف عند العرب وتناولوه في أشعارهم، وذكروا عنه أنه لا مثيل له، ولم يذكروا تلك الصفات لأصنامهم، مما يدلّ على أنهم كانوا يميّزون الله كإله عظيم في السماء، ويمجّدونه أكثر ما يمجّدون باقي الأصنام، إلا أن العرب الجنوبيين قد تميّزوا عن باقي العرب أنهم دعوا لعبادة هذا الإلٰه وحده، ولم يعترفوا بباقي الأصنام آلهة.

واسم الله مما عرفه العرب ورددوه كثيرًا في أشعارهم ولم يطلق على اسم صنم أو وثن قط، ولم يرد عن قبيلة من قبائل العرب أنهم سمّوا أحد أصنامهم بالله؛ لأنه كان مخصصًا لديهم للإله الذي في السماء.

ومما ذكرته العرب في ذلك قول امرئ القيس:

فاليوم أسقى غير مستحقب   إثمًا من اللَّه ولا واغل

وقال عبيد بن الأبرص[٢]:

من يسأل الناس يحرموه   وسائل اللَّه لا يخيب

وقال أيضًا:

واللَّه ليس له شريك   علّام ما أخفت القلوب

---

(١) المفصل في تاريخ الإسلام ١١/ ٦٣.

(٢) أحد شعراء الجاهلية.

وهذه الصفات التي وصف بها عبيد الله، وهي نفي الشريك عنه، وأنه يجيب السائل، وأنه يعلم ما في القلوب، لم توصف لصنم أو وثن قط، وإنما هو أراد منها الإله الذي في السماء، والذين يعتقدون أنه أعظم الآلهة، وأن دورها هو تقريبهم إليه. وهو الذي عنوه بقولهم كما ذكره الله في الكتاب الحكيم فقال: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]. فإنهم يعبدون تلك الآلهة لتقربهم إلى الله، وهو أعظم الآلهة، ويدركون أن لا شبيه له ولا مثيل، ويؤمنون أنه في السماء لا في الأرض. وكانوا يستفتحون كتبهم بعبارة: «باسمك اللهم».

ويؤيد ذلك ما ما ورد عن عمران بن حصين رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ سأل أباه: «**يا حصين كم تعبد اليوم إلهًا؟ قال أبي: سبعة، ستة في الأرض، وواحدًا في السماء. قال رسول الله: فأيّهم تعدّ لرغبتك ورهبتك؟ قال: الذي في السماء. قال النبي: يا حصين، أما إنك لو أسلمت علّمتك كلمتين تنفعانك**». وقد روى هذا الحديث الإمام الترمذي في «سننه»[(١)]، وقال عنه: «**هذا حديث غريب**»، ورواه كذلك الإمام البخاري في «خلق أفعال العباد»[(٢)].

فهذا يدلّ على أن العرب كانوا يؤمنون بالله الذي في السماء، إضافة إلى الآلهة التي عبدوها في الأرض، وأنه هو محلّ الرغبة والرهبة.

وقال المؤرخ الدكتور جواد علي في موسوعته: «**وكانوا إذا أمسكت السماء قطرها وأرادوا الاستمطار أصعدوا البقر في جبل وعر، وقد أضرموا النار في السلع والعشر المعقودين في أذنابها، وهم يتبعون آثارها يدعون الله ويستسقونه. ولولا اعتقادهم أن الجبل أقرب إلى الله من**

(١) سنن الترمذي حديث رقم ٣٤٨٣.
(٢) خلق أفعال العباد ص٤٣.

الأرض لما أتعبوا أنفسهم فصعدوا الجبل المرتفع مع بقرهم، فكان استسقاؤهم من الأرض»[١].

ونشير هنا إلى أمر جليل؛ وهو أن كون كافة الديانات آمنت بإله السماء، واشتراك الناس بكافة مشاربهم وثقافاتهم وتقاليدهم وأمكنتهم وأزمنتهم بوجود إلٰه السماء يفيد أن تلك العقيدة مما اشتركت فيها كافة عقول البشر، ولم يتخلّف عنها إلا الفلاسفة.

وهذا يفيد أن لتلك العقيدة جذرًا متأصلًا في الفطرة، وأنها من نتاج أحكام الفطرة التي لا يسع اثنان النزاع حولها، وكأن الناس مجبولون على تلك الفكرة القاضية بوجود إلٰهٍ في السماء، كما هم مجبولون على فكرة وجود الإلٰه نفسه.

ومكان وجود الذات هو أخصّ خصائصها، ولا يكاد ينفك عنها بحال. لذلك كان مفهوم مكان الإلٰه بمنزلة مفهوم وجود الإلٰه نفسه، أي أن الناس على اختلاف مشاربهم ومللهم ونحلهم يتفقون على أن الله في السماء كما أنهم متفقون على وجوده، وأن التاريخ لم يسجل في أي زمانٍ وجود مجتمع بشري يقرّ بوجود إلٰه دون مكان له.

بل لعل نفي وجود الإلٰه كان أقرب من إثبات وجوده مع نفي مكانه، فلعلّ بعض المجتمعات آمنت بألوهية الحاكم نفسه عليهم وإن كان ذلك من الشاذ النادر، وهؤلاء آمنوا أنه إلههم الذي يجب عبادته، ولكنهم لم يؤمنوا أن حاكمهم هو خالق السماوت والأرض، وحتى فرعون نفسه لم يزعم أنه خالق السموات والأرض. إلا أن فكرة وجود الإلٰه دون مكان له ودون أن يكون خارج العالم أو داخله فكرة عقيمة لقيطة لم يشر إليها أحد من بني البشر، خلافًا للفلاسفة الذين لوّثوا فطرهم بأصولهم. ولو صحّ أن مثل تلك الفكرة التي اتفق عليها البشر

(١) المفصل ١١/ ١٢٠ ـ ١٢١.

فكرة خاطئة، لكانت من تلك البلاوي التي عمّتهم لخطورتها واستفحال شرها.

الوجه الثاني: إننا إذا ذكرنا البداهة وما يستند إليها، فإننا نعتبر الفطرة السوية لا أي فطرة. وجمهور المتكلمين الذين وصفهم بالأذكياء حادوا عن الفطرة السوية بالتزامهم الجدليات والفلسفات، بدليل أنك تسمع منهم العجب العجاب. ولم نجد أشد من بُعد الفلاسفة عن مسالك الفطرة لما غاصوا في أوحال تلك الفنون والقواعد.

لهذا قال أرسطو كما نقل الرازي عنه في «المطالب»: «**من أراد أن يشرع في المعارف الإلٰهية، فليستحدث لنفسه فطرة أخرى**». وتعقّبه الرازي بأن مراده: «**أن الإنسان ألف أحكام الوهم والخيال، والمباحث الإلٰهية لا يوافقها أحكام الأوهام والخيالات**»(١).

وهذا تفسير مغلوط وتشويه متعمد لمعنى الكلام، فإن المراد من كلام أرسطو أن الفطرة البشرية تخالف كثيرًا من أصولهم ومبانيهم؛ بل وتجزم بغلطها. إلا أن الرازي لوى عنق العبارة ليحملها على غير محملها، فإن الفطرة التي طلب أرسطو من الناس تبديلها هي الفطرة الأصلية التي وُلدوا عليها وتشاركوا جميعًا فيها. وهذه الفطرة لا يعترضها الوهم والخيال كما يزعم الرازي، ولا يمكن أن تكون كذلك، وإلا جاز لكل أحد أن يقدح فيها، ويطعن على حديث رسول الله ﷺ «**أن كل مولود يولد على الفطرة**» بدعوى أنها فطرة مبنية على الوهم والخيال، والحال أنها الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها.

ولو صحّ كلامه ذاك لوجب على كل فرد تعلّم أصول منطقهم وفلسفاتهم ليبني لنفسه فطرة سوية سليمة، ولم يقل ذلك أحد من علماء الأمة ولا من الأمم السابقة، ولا حتى من الجهال، إلا من سفه نفسه.

---

(١) المطالب العالية ٢/ ٢٠.

والفخر الرازي قد قال في موضع آخر حكاية عن قول آخرين، عند الحديث عن مسألة حدوث العالم وافتقار الحادث إلى المحدث: «**إنا إذا أردنا تمييز القضايا الفطرية الأصلية عن غيرها، فالمعتبر في ذلك التمييز في حكم الفطر الأصلية التي لم تتعوّد المشاغبات والمجادلات، ولم تألف التزام المكابرات**»[١].

فالعبارة **الأولى** تقدح في فطر العامة المستندة إلى أحكام الوهم والفساد، بينما **الثانية** تقدح في فطر المتمرّسين في الجدليّات ـ أي الفلاسفة ـ وتنتصر إلى فطر العوام الأصلية التي لم تتعود المجادلات، بالرغم من كونه هو وأصحابه من المتكلمين مشمولون في الكلام وداخلون في ذلك القدح، إذ أن الفلاسفة لم ينفردوا في تلك المشاغبات والجدليات.

والحاصل أن الاعتبار يكون لمن استقامت فطرته ولم تتلوث بتلك القواعد والفنون التي تبدّل الفطر. وهذا معروف في كل جوانب الفطرة وليس الجانب المعرفي فيها. فعلى الجانب الروحاني نعلم أن الناس مفطورة على معرفة الخالق وتوحيده، وقال النبي ﷺ أن «**كلّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه.**» فوجود النصارى واليهود لا يدلّ على عدم اعتبار ذلك من الفطرة. وكذلك في الجانب السلوكي، نعرف أن من فطرة الرجل أن يميل إلى المرأة والعكس صحيح. ولكن حدث ورأينا أقوامًا كثروا في زماننا، ويميل الواحد منهم إلى بني جنسه. وهو شذوذ مخالف للفطرة، ولكن الفطرة باقية على أصلها. وكذلك حياء الفتاة أمر مكنوز في فطرتها ويعلمه الناس منذ قديم الزمان، ولكن أتى زمانٌ فقدت الفتاة فيه حياءها بتعوّدها على العريّ وتقبل مجتمعها لذلك.

فالحاصل، أن الاستناد إلى طوائف الفلاسفة والمتكلمين كدليلٍ

(١) المصدر السابق ١/ ٧٨.

على كون ذلك الأمر ليس بديهيًّا غلط كبير، فإن غوصهم في أوحال تلك الفنون الجدلية الكلامية أفقدهم بداهتهم وأحال فطرهم.

ثم إنه لا يكاد يوجد أصل من أصولهم إلا ونازعهم عليه أحد العقلاء، فالحنابلة نازعوهم في مختلف حججهم وأصولهم، وكذلك الفلاسفة وباقي المتكلمين من الكرامية وغيرهم نازعوهم في أكثر حججهم ودعاويهم التي يزعمون أنها تفيد القطع واليقين وأنها ضرورية. بل ما من دعوى أقامها بعض منهم إلا ونازعهم فيها آخرون منهم، وهؤلاء هم العقلاء الأذكياء كما يسميهم، وكأن الأغبياء من سواهم من الناس.

أما قوله: «**فإن إثبات الجهة لله تعالى لم يقل به إلا الحنابلة والكرامية**»، فبعيد عن الإنصاف بُعد المشرق عن المغرب. فآراء السلف الصالح ومن حذا حذوهم من أصحاب الحديث على كافة مذاهبهم الفقهية بالقول بعلوّ الله على عرشه فوق خلقه معروفة مشهورة، وفي الكتب والمصنفات مذكورة مسطورة، ولم يُعرف لهم مُعارضٌ حتى مجيء الجهمية، فشرعوا بمقالة نفي الصفات وسنّوا سنة سيئة لأولئك المتكلمين، وكلهم تبع لهم بوجه أو بآخر.

الحجة الثانية: قال الرازي: «**إن صريح العقل يشهد بأن زيدًا وعمرًا أو خالدًا، يشتركون في معنى الإنسانية، ويمتاز كل واحد منهم عن الآخر بطوله وقصره وسواده وبياضه. وما به المشاركة مغاير لما به المباينة. فإذن مفهوم الإنسان من حيث إنه إنسان مغاير للطول والقصر، ولكونه هنا وهناك، ولكونه أسود وأبيض. ثم الإنسان من حيث إنه إنسان إما أن يكون له قدر معين وحيز معين، وإما أن لا يكون كذلك. والأول باطل، وإلا لما كان مشتركًا فيه بين الأشخاص ذوات الأحياز المختلفة، والمقادير المختلفة. فثبت أن الإنسان من حيث إنه إنسان ليس له قدر معيّن ولا حيز معيّن ولا شكل معيّن. وإذا كان كذلك فالتفتيش قد أخرج**

من المحسوس ما ليس بمحسوس. فكيف يبعد في خالق كل المحسوسات أن يكون منزهًا عن الشكل والقدر والحيز؟

فإن قيل: الإنسان من حيث إنه إنسان لا وجود له في الخارج؛ بل في العقل. ونحن ندّعي أن كل موجودين في الخارج فلا بُدّ وأن يكون أحدهما ساريًا في الآخر أو مباينًا منه في الجهة. فأين أحد المتباينين عن الآخر؟ قلنا: نحن لا نستدل بهذا الكلام على وجود موجود في الخارج منزّه عن المقدار والجهة؛ بل غرضنا منه أنه يمكننا أن نعقل أمرًا من الأمور مع أن العقل لا يثبت له تعالى جهة ولا قدرًا. وقد ثبت لنا بهذا الدليل هذا القدر. وإذا لم يكن تصوّر مثل هذا الموجود مستبعدًا في العقل، فبعد ذلك ادعاء أن هذا الموجود هل هو موجود خارج الذهن أو لا يكون موقوفًا على دليل منفصل»(١).

قلت: ما قاله في الحجة قد أبطله هو بنفسه في السؤال الذي سأله بعد ذلك فكفى غيره المؤونة؛ لأنه يعلم خطأ ما ذهب إليه.

أما قوله: «**غرضنا منه أنه يمكننا أن نعقل أمرًا من الأمور**» فإن هذا خارج محل النزاع، فلا أحد نازعهم على تعقل أمورٍ ومفاهيم كلية مجردة عن الأحياز؛ بل إن تعقل الأحياز والجهات لمفهوم الإنسان مخالف للبداهة ولا يتصوره العقل؛ لأنه لن يتصور له حيزًا ما لم يتصور وجوده خارج الذهن. وإنما محل النزاع هو تعقّل ذات فاعلة موجودة في الخارج، ومتميّزة عن غيرها من الذوات، دون أن تكون موجودة خارج العالم أو داخله. فإنه لا سبيل للعقل لتصوّر مثل هذه الذات إلا أن تكون في داخل العالم أو في خارجه، ودون ذلك خرط القتاد.

وأما قياسه على الإنسان فغلط فاحش؛ لأن الإنسان مفهوم كلّي في الذهن لا يوجد في الخارج إلا من خلال تعيّن أفراده. أما الله، فهو ليس

---

(١) الأربعين ١/ ١٥٣.

مفهومًا كليًّا وإنما هو ذات خارجة في الذهن. فكان الأولى أن يقيس وجوده على وجود الإنسان المتعين، كزيد أو عمرو. أما الإنسان فهو اسم كلي مجرد بلا وضع.

أما قوله: «**فثبت أن الإنسان من حيث إنه إنسان ليس له قدر معيّن ولا حيز معيّن ولا شكل معيّن**»، فخطأ فاحش كذلك؛ لأن هذا الذي أراده هو الإنسان كاسم كلي، لا الإنسان كذات من الذوات القائمة والخارجة عن الذهن.

ثم إنه وصف الذي قاله هذا بأنه تعقل، وقال فيه: «**يمكننا أن نعقل أمرًا من الأمور**». وهذا خطأ منه، فإن الذي ذكره كان تخيلًا لا تعقلًا. وباب التخيل رحب، وأوسع من باب التعقل. فليس كل ما تخيله الإنسان يدخل في باب الإمكان والجواز. وإلا، فإننا نتخيل كافة ما نشاء من المحالات النسبية التي تقدم ذكرها في موضعها، ولا يمكن أن ندخل كل تلك الصور في الإمكان لأن الواقع الخارجي يأباه. فهذا من تصورات الذهن وأوهامه وتخييلاته.

والمتكلمون توسّعوا في مفهوم الإمكان لدرجة أنهم أثبتوه بمجرد التخيل، وكل ما أمكنهم تخيله عدّوه جائزًا وممكنًا. وهذا من أبرز سمات المنهج الكلامي، واستعمله المتكلمة بكثرة في معرض إلزام الخصوم وإبطال حججهم؛ لأنهم يفترضون في أذهانهم ما يبطل حجة الخصم، فإذا تهيّأ لهم ذلك الخيال، قالوا أنه جائز عقلًا، والعقل لا يأباه. وغفلوا عن حقيقة أن أحكام الخيال تختلف عن أحكام العقل، وذلك أن التخيل لا ينضبط بضابط ولا يتقيد بقوانين الخارج، خلافًا للعقل الذي ينضبط بالواقع ويتقيد بقوانينه. فالعقل أداة ضبط الخيال، وكل ما يفترضه الإنسان من باب الخيال يحيله إلى عقله ليرى قبول الخارج له بحسب قوانينه، وهو الذي نسميه ممكنًا وجائزًا. فإن قبله العقل حكمنا عليه بالإمكان والجواز، وإن لم يقبله حكمنا عليه

بالاستحالة، ونعدّ ذلك التخيل وهمًا. فمرجعنا في إطلاق التجويز والإمكان ينبغي أن يكون لأحكام العقل لا أحكام الخيال والوهم.

والمتكلمة اضطربت بشدة في هذا الباب، وذلك لعدم تفريقهم بين النوعين من الأحكام. والرازي اضطرب أكثر من غيره من المتكلمة. ولا جرم أن قوله: «**يمكننا أن نعقل أمرًا من الأمور مع أن العقل لا يثبت له تعالى جهة ولا قدرًا**» ظاهر في الاضطراب، كونه يصرّح بتعقل الأمر، ويقرّ في الوقت نفسه بعدم قدرة العقل على إثبات القدر والجهل له. وقد غفل أن عدم قدرة العقل على إثبات ذلك مردّه إلى عدم تعقله، وأن الذي ورد في خاطره إنما هو وهم وتخيل لا تعقل، ولكن تشوش ذهن الرازي فوقع لديه ذلك الخلط.

ومما يشهد لذلك من كلامهم ما قاله الغزالي في «التهافت» عن الإمكان، فقد قال أن كل ما قدّر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره فهو ممكن، وان امتنع فهو مستحيل، وإن لم يقدر على تقدير عدمه فهو الواجب. وهذا الذي قاله هو عين التخييل، بدليل أنه اعتبر الممكن كل ما لا يمتنع تقديره، والعقل في تلك الحالة لن يسعه الفصل بين أحكام الوهم وأحكام النظر حتى يميّز بينها ويدرك كون ذلك الشيء تم تقديره بالنظر أو بالخيال. وحتى نحكم بصحة ذلك التقدير يجب أن يوافق الواقع الخارجي، بمعنى أنه يجب أن يوافق فيه أصلًا موجودًا نعلم من خلاله صحة ذلك التقدير، وإلا فكيف نميّز بين ما هو صحيح أو فاسد من التقديرات؟ فلا غرو أن يقع الغزالي بذلك الشك الحسّي ويفقد الثقة بالحسيات كما سبق وذكرنا من كلامه.

الحجة الثالثة: قال الرازي: «**إنا ندرك المبصرات بالقوة الباصرة، ثم الخيال لا يمكنه أن يتخيّل للقوة الباصرة كيفية وشكلًا؛ بل الخيال يستحضر المتخيلات أشكالًا وصورًا، ويعجز عن أن يستحضر لنفسه صورة وشكلًا، فذات الوهم والخيال من أصدق الدلائل على أنه لا يجب أن**

يكون لكل موجود صورة وشكل؛ لأنه لا صورة عند الخيال من نفسه، ولا شكل عند الوهم من نفسه».

قلت: الخيال يعجز عن استحضار شكل وصورة لنفسه لأنه ليس ذاتًا من الذوات الخارجة عن الذهن، ولو جاز تخيل الخيال لكان لكل خيال تخيل، وتخيل الشيء من الخيال، فلزم التسلسل.

والخيال يستحضر الأشكال والصور للمرئيات من الذوات لا مطلقها، فلا عاقل يستحضر أشكالًا وصورًا للحب والكرم والمروءة والشجاعة لأنها صفات ومعاني. والقوى غير مرئية سواء كانت قوة إبصار أم تخيّل أم ذاكرة أم مغناطيسية أم جذب، ولا أحد يعمل على تحصيل صور لها إلا من سفه نفسه.

ونجد أن الرازي في حجته الأولى قد قاس الله على اسم الإنسان كمفهوم كلي، فوقع في التناقض. والآن يقيس وجود الله على وجود الخيال، فالذي يريد أن يصل إليه بحجته تلك أنه كما أن ذات الخيال لا شكل لها ولا صورة ولا مكان، فكذلك ذات الله لا صورة ولا شكل ولا مكان.

ولا يخفى على اللبيب ضعف ذلك القياس بين الله والخيال. وهو يوهم القارئ باشتراك الله والخيال بالذاتية، فوصف الخيال بأنه ذات لكي يتم له قياسه بين الذات والذات. وهذا غلط فاحش وتلبيس على القارئ، وخروج على مبانيهم الكلامية التي لا تصف الخيال مطلقًا بالذاتية. والرازي نفسه لا يؤمن أن الخيال ذات؛ لأن الخيال من تصورات الذهن ولا يخرج عنه، ولكن الرازي يغالط نفسه كي يتم مطلوبه في حجته.

الحجة الرابعة: قال الرازي: «**إن أجلى العلوم البديهية الأولية أن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. وهذا العلم لا بد أن يكون مسبوقًا بتصور معنى النفي والإثبات. فهل يتمكن العقل من أن يقول: إن معنى**

النفي لا بد أن يكون ساريًا في معنى الإثبات أو مباينًا عنه بالجهة والحيز؛ بل هذا الحكم ممتنع لذاته. فعلمنا أن استحضار متصوّرين في العقل بحيث لا يكون أحدهما ساريًا في الآخر أو مباينًا عنه بالجهة أمر جائز».

قلت: قوله: «**إن معنى النفي لا بد أن يكون ساريًا في معنى الإثبات أو مباينًا عنه بالجهة والحيز**» فيه إشكال ولا يظهر لي معناه. والظن أنه حصل تصحيف، فقد أراد أن يقول: إن معنى النفي لا بد أن يكون ساريًا في الشيء، ومعنى الإثبات أن يكون مباينًا عنه بالجهة والحيز. وكأنه بذلك يريد القول إن العقل لا يستطيع أن يزعم أن قضيتي السريان في الشيء والمباينة عنه بالجهة تندرجان تحت النفي والإثبات حتى يخلص إلى امتناعهما، وبذلك نخلص إلى أن استحضار الشيئين بغير هاتين القضيتين لا يمتنع. هذا هو حاصل قوله كما أظن، وإن رأى غيرنا خلاف ذلك فليسعفنا فيه.

وما قاله الرازي لا يتم إلا أن يكون اجتماع النفي والإثبات هي القضية الوحيدة الممتنعة. والحق أنها تندرج تحت قضية عامة كبرى، وهي امتناع اجتماع النقيضين. والجمع بين السريان في الشيء والمباينة عنه هو من هذا الباب، وعلى ذلك يحكم العقل بامتناعه. فمحلّ النزاع هو إثبات أن القضيتين هما من باب الشيء ونقيضه فإن صحّ ذلك حكمنا بامتناع الجمع بينهما.

الحجة الخامسة: قال الرازي: «**إن صريح العقل يشهد بأن كل موجودين يُفرضان، فإما أن يكون أحدهما ساريًا في الآخر، أو مباينًا عنه في الجهة، أو لا ساريًا في الآخر ولا مباينًا عنه بالجهة. وهذا القسم الثالث لا شك أنه حاصل بحسب القسمة العقلية. وإذا رجعنا إلى أنفسنا لم نجد البتة في عقولنا نبوة عن إثبات هذا القسم الثالث. بل نجد العقل متوقفًا فيه بالنفي والإثبات طالبًا للحجة على الجزم بإثباته أو الجزم بامتناعه. فعلمنا أن امتناع هذا القسم ليس من الأوّليات**».

قلت: قوله: «**وهذا القسم الثالث لا شك أنه حاصلٌ بحسب القسمة العقلية. وإذا رجعنا إلى أنفسنا لم نجد البتة في عقولنا نبوة عن إثبات هذا القسم الثالث؛ بل نجد العقل متوقفًا فيه بالنفي والإثبات**» تعنت ومكابرة، فإن العقل الصريح يحكم بالقسمين الأوليين وينفي القسم الثالث.

ولو قلنا لأحد من الناس عن شيء من الأشياء غريب عجيب لم نر له شبيهًا أو مثيلًا من قبل وأنه يحوم حول بيته، فلعله يسألنا: أداخل البيت هو أم خارجه؟ فإن قلنا له: لا خارج البيت ولا داخله، رفض ذلك بداهة وحكم بنفيه ضرورة، وجزم أننا نمازحه، ولا يفتقر إلى النظر في دفع الشيء أو قبوله حتى وإن لم يكن قد علم جنس ذلك الشيء أو نوعه. فبمجرّد علمه به أنه ذات من الذوات الموجودة العاقلة الفاعلة المختارة علم أنه يجب أن يكون إما خارج البيت أو داخله. ولذلك نسميه بالبديهي، وهو ما لا يحتاج الإنسان إلى نظر واستدلال في إثباته أو نفيه. وتلك الحال من جنس حالنا التي نتكلم عنها، فإن امتنع هذا ضرورة وبداهة امتنع ذلك ضرورة وبداهة لا تمايز بينهما.

وتلك القسمة التي ذكرها الرازي هي من باب التخيل وتخضع لأحكام الوهم والخيال. فقد قلنا أنهم توسعوا في ذلك الباب وخلطوا بينه وبين التعقل. وتلك القسمة إنما محلّها التخيل، فالتخيل أيضًا يقرر أن الواحد إما أنه يساوي الواحد أو أكبر منه أو أصغر منه، وهي قسمة تخيلية محضة، ولا يدلّ ذلك أن العقل يقبل تلك القسمة، أو أن كل واحد منها ممكن في نفسه، وإلا للزم منه القول إنه يمكن للواحد أن يكون أصغر أو أكبر من الواحد.

وللتخيل أيضًا أن يقرر قسمة أن زيدًا إما أنه حي وإما أنه ميت، وإما أنه ميت وحي في آن واحد، وإما أنه في حالة لا موت ولا حياة. ولكن العقل يعلم استحالة الثالث والرابع.

ويقرر التخيل أيضًا قسمة أن زيدًا إما نجح في امتحانه، وإما أنه رسب، وإما أنه نجح ورسب، وإما أنه لم ينجح ولم يرسب، إلا أن العقل لا يتقبل إلا الأولى والثانية، ويستبعد الثالث والرابع دون تردد.

والحاصل أن إيراد مختلف الاحتمالات والأقسام لا يكون دليلًا في نفسه على إمكان تلك الأقسام وجوازها، إلا أن تستقر في العقل ويحكم هو بجوازها وإمكانها. أما مجرد إيراد السؤال والقسمة، فهذا لا يحكم شيئًا ولا يدل على شيء.

وبذلك نعلم أن قول الرازي: «**فعلمنا أن امتناع هذا القسم ليس من الأوّليات**» دليل آخر واضح على خلطه وعدم تفرقته بين أحكام الفطرة وأحكام الخيال، ولا بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي؛ لأن الحكم يكون بعد خضوع القسمة لأحكام النظر وقبولها، لا بمجرد تخيلها وإمكان إيرادها.

ثم إن من طرق البرهان في المنطق ما يسمى بإثبات الشيء عن طريق إثبات استحالة نقيضه، فنقول: إذا كان الأول نقيض الثاني فإما أن يكون الأول أو الثاني. فإذا أثبتنا استحالة الثاني، كان ذلك دليلًا في نفسه على ثبوت الأول، وإن لم يكن البرهان قائمًا على إثبات الأول.

وهذه القسمة الافتراضية التي يطرحها الخيال لا تدلّ في نفسها على إمكان القسمين حقيقة؛ لأن العقل بنفسه يحكم في النهاية على استحالة أحدهما. فعلى سبيل المثال نقول: هذا المستلقي على الأرض إما أن يكون حيًّا، أو ميتًا، أو حيًّا وميتًا في آن واحد، أو لا هو بالحي ولا بالميت. وهذه قسمة تخيلية محضة. أما القسمة العقلية، فهي أن نقول: إما أن يكون حيًّا أو ميتًا، ولا نورد القسمتين الثالثة والرابعة، وذلك لخروجهما عن حسابات العقل وأحكام النظر، ويحكم باستحالتهما بداهة. ثم نشرع في الترجيح بين القسمين الأوليين، فنقول مثلًا: هذا

المستلقي يتنفس ويحرّك قدميه، وهذه من علامات الحياة لأن الميت لا يمكنه فعل ذلك. فيحكم باستحالة القسم الثاني ويرجّح القسم الأول جزمًا.

فأنت ترى أنه حكم باستحالة القسمين الأخريين وإن كان الخيال قررهما افتراضًا، ثم حكم على صحة القسم الأول بطريق إثبات استحالة الثاني، مع أن القسم الثاني جائز في نفسه، ولكنه محال في هذا المثال المتعين. فإذا كان ذلك القسم الجائز في نفسه قد ثبت استحالته في ذاك المثال، فمن باب أولى أن نحكم باستحالة قسم من الأقسام إن كان في نفسه محالًا.

وهذا المثال الذي ذكره الرازي دون هذا المثال بمراتب، فإنه ذكره عامًا ولم يخصّصه بالله، ثم ذكر فيه القسمة التخيلية المحضة ولم يذكر حكم العقل عليها، وسكت عنه لأنه يعلم حكم العقل ماذا يكون، ولكن زعم أن العقل يتوقف في الإثبات والنفي، مع أن الأمثلة التي سقناها توضّح أن حكم العقل على ذلك القسم هو الاستحالة جزمًا وبداهة دون استدلال ونظر.

ثم إن القسم الثاني الذي أوردناه في مثال المستلقي حكمنا باستحالته في خصوص ذلك المثال، وإن كان جائزًا في نفسه بعمومه. وقسيمه ذاك ليس جائزًا في نفسه بعمومه، فضلًا عن خصوصه في المثال الذي أراده الرازي، وهو الله .

الحجة السادسة: قال الرازي: «**إن عقلنا يشير إلى ماهيات مع أنّا نعلم بالضرورة أن ليس لتلك الماهيات أحياز ولا جهات، فإن ماهيات الأعداد مثل مسمّى الواحد ومسمى الاثنين وكذا مسمى مراتب الأعداد، أمور يدركها العقل. ولا يمكنه أن يحكم على ماهية الواحد من حيث إنه واحد بأن مكانه هو موضع كذا ومقداره هو مقدار كذا؛ بل يعقل العقل**

هذه الماهيات ولا يعتبر معها البتة لا مقدارًا ولا شكلًا ولا مكانًا ولا حيّزًا. فثبت بمجموع هذه الوجوه أن العقل من حيث إنه هو لا يستبعد تصوّر معقول حال ما لا يعتبر له مكانًا ولا جهة ولا قدرًا ولا شكلًا. فثبت أن العلم بامتناع هذا الموجود ليس من العلوم البديهية»[1].

قلت: هذا تكرار للحجتين الثانية والثالثة، فالماهيات الذي ذكرها نعقلها بدون أحياز؛ لأنها لا تتعلق بالأحياز؛ بل هي معاني، ونزاعنا إنما هو في الذوات لا المعاني والصفات.

ونرى كيف أنه أورد في حججه السابقة الاسم الكلي للإنسان، ثم أورد الخيال والقوة الباصرة، ثم يورد في هذه الحجة مثال الأعداد، ويزعم أن العقل يتصور وجودها بالرغم من عدم قيامها بأحياز، وخلص من ذلك أن العقل لا يستبعد تصور ذوات بلا أحياز.

وهذا استكمال للمنهج العبثي الذي يتبعه الرازي في إيراد الحجج الفاسدة والتلبيس على القارئ، والتخبط في إعمال الأقيسة الباطلة. بل كان حق تلك الحجج أن تكون حجة واحدة، ثم يضرب لها كل تلك الأمثلة ليشهد لها، ولكنها فضّل ذكر كل شاهد ومثال بحجة منفصلة ليقوّي دعواه بتكثير الحجج، وتكثير سواد كتابه.

وفساد مثاله هذا أنه قاس الذوات العاقلة الفاعلة الحية على الأعداد. فالعقل لا يستبعد تصوّر معقول بلا جهة ولا حيّز إذا كان لذلك المعقول وجود ذهني كالعدد، ولكنه يستبعد مطلقًا تصوّر معقول على هيئة ذات فاعلة مختارة موجودة في خارج الذهن دون حيز.

ونخلص من تلك الحجج والمقدمات أن الرازي إما أنه لا يدري ما يقول، ويتخبّط في قواعد علم كلامه ويتعسّف في إعمال الأقيسة تبعًا للأصول المنطقية. وإما أنه لا يعرف ربه ولا يدري حقيقته إن كان ذاتًا

(١) الأربعين ١/ ١٥٤ ـ ١٥٥.

موجودة في الواقع، أم أنه مجرد اسم كلّي كالإنسان، أو شيء موجود في الذهن كالخيال، أو أنه مجرد معقولٍ من المعقولات كالعدد.

وقد حاول الرازي في موضع آخر ردّ إلزام خصومه بأن كل موجودين يلزم كونهما إما أن أحدهما يجانب الآخر أو يتباين عنه في الجهة، فقال: «**مدار هذه الشبهة على أن كل موجودين في الشاهد فإنه يجب أن يكون أحدهما مجانبًا للآخر أو مباينًا له بالجهة. وهذه المقدمة ممنوعة. وبيانها من وجوه:**

الأول: إن جمهور الحكماء أثبتوا موجودات غير مجانبة لهذا العالم الجسماني، ولا مباينة عنه بالجهة. وذلك لأنهم أثبتوا العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة وأثبتوا الهيولي، وزعموا أن هذه الأشياء موجودات غير متحيّزة، ولا حالة في المتحيّز، ولا يصدق عليها أنها مجانبة لهذا العالم ولا مباينة عنه بالجهة.

الثاني: إن جمهور المعتزلة أثبتوا إرادات وكراهات موجودة لا في محل، وفناء لا في محل إذا خلقه الله تعالى يعنون به جميع الأجسام، وهذه الأشياء لا يصدق عليها أنها مجانبة للعالم ولا أنها مباينة عنه بالجهة.

الثالث: إنا نقيم الدلالة القاطعة على أن الإضافات موجودات في الأعيان. ثم نبيّن أنه يمتنع كونها مجانبة للعالم أو مباينة عنه بالجهة. وذلك يبطل كلامهم»[1].

قلت: فالجواب عليه ما يلي:

أما الأول: فلا إلزام بما أثبته الفلاسفة وزعموه، إذ المنازع لا يسلّم به. فكيف تعدّ دعاويهم في وجود موجودات معينة دليلًا على وجود تلك الموجودات؟

(١) المطالب العالية ٢/٦٦.

والعجيب أن الرازي يريد إلزام خصمه بما لا يعتقده في قرارة نفسه أنه الحق؛ لأن الأشاعرة بمجملهم لا يؤمنون بالنفوس الفلكية والعقول، ولا يؤمنون بالهيولي. وهذا يدل على أن حججه ليس لإثبات الحق؛ بل هي للجاج ومجادلة الخصوم، وزعزعة اعتقاداتهم والتلبيس عليهم، وإيهامهم خطأ مذاهبهم بأي طريقة كانت، حتى لو لم يكن معتقدًا لصحّة ما يقول.

أما العقول والنفوس الفلكية والناطقة، فإن كانوا يريدون منها عقول ونفوس الأفلاك والأجرام، فلا يسلّم الخصم بوجودها إلا أن يفصّل في معناها ويستبين أمرها.

أما الملائكة فمتحيّزة، ولها أجنحة، وتصعد السماء وتنزل وتسجد لله، ويمكن لها مصافحة البشر، فكيف لا تكون متحيزة؟ وقال النبي ﷺ فيما رواه عنه أبو ذر رضي الله عنه: «**إني أرى ما لا ترون، وأسمع ما لا تسمعون. أطّت السماء، وحُقّ لها أن تئط، ما فيها موضع أربع أصابع إلا عليه ملك ساجد**»[1]. وهذا دليل صريح على كون الملائكة متحيّزة في السماء.

وكذلك الجن متحيّز كما هو معروف عنه، وتحلّ في الجسم المتحيّز كحلوله في جسم الإنسان وغيره. ووردت قصص كثيرة عن الشيطان في قصص بني إسرائيل ومن السُّنَّة النبوية تدل على تحيزه ومقابلته لبني آدم ورؤيته له على أشكال مختلفة، ونحو ذلك من القرائن القاطعة التي تؤكد تحيزه.

أما الثاني: فهذا خارج محل النزاع؛ لأن النزاع هو في الذوات الحية الفاعلة العاقلة الموجودة في الخارج، لا في الكراهات والإرادات التي محلها القلوب أو الأذهان. ثم انظر كيف نسخ الوجه الأول وأعاد

---

(١) رواه أحمد، حديث ٢١٥١٦.

صياغته في الثاني ليكثر من حججه، وهو أسلوب معروف للرازي اتبعه في كافة حججه. ففي الأول استشهد بما تثبته الفلاسفة، وفي الثاني استشهد بما تثبته المعتزلة. فإن كان يبغي الاستئناس برأيي الفلاسفة والمعتزلة لتأييد رأيه، فكان حق الثاني أن يورده في الأول دون أن يقسّم حجته تلك إلى قسمين من نفس جنس الدلالة.

أما الثالث: فالذي يقرره الرازي هو أن الإضافات عدمية لا وجودية، وسنتعرض لذلك بمزيد من البسط بحول الله. وقد ذكر الرازي في «الأربعين» في معرض ردّه على الكرامية، أن الإضافات عدمية لا وجودية، حيث قال هناك: «**إن الإضافات لا وجود لها في الأعيان، وإلا لزم التسلسل**»[(١)].

وهذا مثال من الأمثلة العديدة على تناقضاته واضطرابه المعروف عنه في أقواله. وقوله: «**إنا نقيم الدلالة القاطعة**» اعتدنا عليه منه في كتاباته وكتابات الجويني وغيرهما من المتكلمة، فلطالما وصف الرازي حججه وحجج أصحابه بالقاطعات، وحالما تسمع بها تجدها فقيرة في البيان وواهية في الإلزام، ولا تنتهض لتكون شبهة فضلًا عن أن تكون دلالة.

الحجة السابعة: قال الرازي: «**أن المكان والزمان موجودان، ولم يحصلا البتة في المكان والزمان. فقد يثبت وجود لا يحيط به المكان والزمان**»[(٢)].

ثم استدل على كون كل المكان والزمان من الوجوديات، في كلام طويل لا داعي لنقله. وقوله: «**فقد يثبت وجود لا يحيط**» غير مفهوم ولا يناسب سياق الكلام، فإن مراد الرازي ليس في إثبات وجود لا يحيط به الزمان والمكان؛ بل إثبات موجود يتصف بذلك. فالأشبه أنه أراد أن يقول: «فقد ثبت موجود لا يحيط».

---

(١) الأربعين ١/ ١٧٢.

(٢) المطالب العالية ٢/ ١٧.

ولا جديد في تلك الحجة، فإننا نقول فيها ما قلناه في السابق، أن محلّ النزاع هو الذوات القائمة الحيّة الفاعلة، ولا أحد قال أن الزمان أو المكان من ذلك الجنس من الوجودات، فلماذا يقحم الرازي ويستمر في إيراد تلك الأقيسة الباطلة التي تزيد مذهبه ضعفًا وغثاثة؟ أما المكان، فقد تقرّر عند المتكلمين أنه داخل العالم، ولا مكان خارج العالم. فإذا كان كذلك صحّ قولنا أن المكان داخل العالم فلا وجه للنزاع فيه.

ثم إن قوله أن المكان لا يحصل بالمكان إقرار ضمني منه بأن المكان عدمي، مع أنه يصرّح بوجوده. لأن المكان من الممكنات، وهم قسموا الممكن إلى جوهر وعرض. فلو كان المكان وجوديًا لكان إما متحيزًا أو حالًا في المتحيز. فثبت أن المكان إن كان موجودًا لزم حصوله في المكان، وإن كان عدميًا خرج عن محل النزاع في المسألة، وهذا يبطل حجة الرازي على الحالين. أما الزمان فلا أحد زعم أنه من الذوات الحية الفاعلة، فهو خارج محل النزاع.

ثم إن لقائلٍ أن يقول: لو كان الزمان ذاتًا موجودة في الخارج لكان أزليًا ضرورة. وذلك أنه يستحيل حدوث الزمان؛ لأن بدء وجود الزمان منوط بما قبله، وحدوثه معناه وجوده في زمان معين لا قبل ذلك، فيكون الزمان قد وُجِد بزمان معيّن، وبعد زمان معيّن، وهذا دور.

وهم يعرّفون الحادث أنه ما سبقه العدم، فإن كان هذا السبق زمانيًا فلا يمكن إثبات حدوث الزمان؛ لأنه بهذا الاعتبار يكون قد حدث بعد أن كان، فمتى أثبتّ زمانًا لزمك إثبات زمان قبله.

وكذلك قوله ﷺ كما جاء في الحديث الشريف: «**إن أول ما خلق الله القلم، فقال الله له أكتب مقادير كل شيء**». فإن بين خلق القلم وبين أمر الله بكتابة مقادير كل شيء زمان، فدلّ على أن الزمان موجود قبل كتابة المقادير. فإن كان القلم مخلوقًا قبل الزمان دلّ على أن القلم

مخلوق في زمان سابق على زمان حدوث الزمان، فلزم وجود الزمان قبل القلم على أي حال. ولأن القلم هو أول المخلوقات، لزم أن يكون الزمان غير مخلوق. وكذلك قوله تعالى للقلم: «**أكتب**»، إن كانت محدثة في زمان دلّ على وجود زمان قبله. وكذلك خلق الله للعالم إن كان في الأزل فهو قديم، وإن كان حدث في زمان معين لزم وجود زمان سابق له.

وبالجملة، فإن مسألة القول بخلق الزمان وحدوثه وإقحامها في هذا السياق لا يخدم المسألة. إلا أننا ننبه على أن الحجة لم تقرر وجود موجود واحد خارج عن المكان والزمان؛ بل قررت موجودين: المكان وهو خارج عن المكان، والزمان وهو خارج عن الزمان.

الحجة الثامنة: قال الرازي: «**ولقائل أن يقول: إما أن تقولوا أن الجزم الحاصل في هذه المقدمة يساوي الجزم الحاصل في سائر البديهيات، كقولنا أن الواحد نصف الاثنين، وأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. وإما أن تنكروا هذه المساواة.**

فإن ذهبتهم إلى القسم الأول، وهو إذا كانت قوة الجزم في الصورتين بالتساوي، فالعلم بكون إحداهما حقة والأخرى باطلة إما أن يكون علمًا ضروريًا أو نظريًا. فإذا كان العلم الضروري بالفرق بينهما حاصلًا، كان ذلك مانعًا من حصول الجزم القوي لكل واحد منهما. وإن كان الفرق لا يُعرف إلا بالنظر والدليل فحينئذ تصير صحة البديهيات موقوفة على الدليل إلا أن صحة الدليل موقوفة على البديهيّات، فيلزم الدور وهو باطل.

وإما أن ذهبتم إلى القسم الثاني وهو أن الجزم بهذه القضية ليس في القوة والشدة مثل جزم العقل بالبديهيات، فحينئذ تخرج هذه القضية عن أن يكون مجزومًا بها ابتداء، وذلك يوجب سقوطها بالكلية»[1].

(١) المطالب العالية ٢/ ٢٢.

قلت: جعل الرازي هذه الحجّة آخر اعتراضاته على كون تلك القضية بديهية. وهي لا تخرج عن الحجة الأولى، والرازي بنفسه قد اعترض على جنس تلك الحجة عندما أوردها البعض في شأن بديهية قضية الممكن المفتقر إلى المؤثر، حيث ذكروا أن هذه القضية لا تعدل قضية الواحد نصف الاثنين في الثبوت والبداهة، فأورد الرازي جوابًا عليه بأن هذا التفاوت لم يقع في التصورات، وإنما وقع في الحكم والتصديق[١].

ثم ذكر معارضتهم بقولهم أن جزم عقولنا بأن قولنا أن الواحد نصف الاثنين أقوى من جزمها بأن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح، فأورد عليه الرازي جوابًا بقوله: «**فالجواب الحق أن هذا التفاوت ممنوع، وذلك لأن من أزال عن عقله تعوّد الجدال والمنازعة في كل شيء، واستحضر في عقله أن نسبة الوجود إليه كنسبة العدم إليه وأنه لا رجحان لأحد الجانبين على الآخر البتة، جزم جزمًا بديهيًّا أنه ما دام يبقى هذا الاستواء فإنه يمتنع حصول الرجحان. فإن حصل الرجحان فقد زال الاستواء وانضم إلى الطرف الراجح شيء آخر. فإذا اعتبر العقل هذه القضية على هذا الوجه، لم يبق بينها وبين قول الواحد نصف الاثنين تفاوت**»[٢].

وفي موضع آخر، قال: «**إنا إذا أردنا تمييز القضايا الفطرية الأصلية عن غيرها، فالمعتبر في ذلك التمييز حكم الفطر الأصلية التي لم تتعود المشاغبات والمجادلات، ولم تألف التزام المكابرات**»[٣]

ولو تأمل الرازي ما ذكره، لوجد أنه هو بعينه الردّ على ما قاله في حجته تلك. فإنه هو وأصحابه من تعوّد الجدال والمنازعة في كل شيء،

(١) المصدر السابق ١/ ٨٢.

(٢) المصدر السابق ١/ ٨٥.

(٣) المصدر السابق ١/ ٧٨.

وأنهم أحق من غيرهم بترك قولهم وعدم الاعتداد بما تعتبره عقولهم في البديهيات. والإنسان إذا خلا ذهنه من تشغيبات الجدل وتأمل مسألتنا تلك، يجد أن البداهة فيها أمر جليّ لا يسع أحد إنكاره إلا بالتعنت أو المكابرة.

ومما يدلّ على ذلك أن الطفل الرضيع الذي لا يحمل أي معلومات مسبقة إلا ما أودعه الله في فطرته من الأوّليات، إن سمع صوتًا في الغرفة يناديه فإنه ينظر هنا وهناك لعلّه يرى مصدر الصوت، فلم يحتج أكثر من سماع صوت المنادي لمعرفة وجوده في الغرفة، ووجوده في الغرفة يؤكد أنه في مكان ما فيها. وهذا الطفل أدرك ذلك بفطرته، ولم يحتج أكثر من الفطرة والبداهة. وكذلك الحيوان يفعل ما يفعله الطفل دون نظر منه واستدلال إلى شيء. وكل بني آدم تفعله وتوقن به ولا ترتاب في أمره، إلا من لوّث فطرته، وأرغمها على المكابرة.

ومعرفة حصول التفاوت وقدره بين البديهيات أمر عسير لا يستطيع أحد الحكم عليه، والضابط فيه أن ما لم يحتج إلى نظر أو استدلال فبابه الضروريات، فلا ينبغي في العادة أن يحصل تفاوت بينه وبين سائر البديهيات.

أما ما ذكره عن العلم بحصول الفرق بين المسألتين، فإنه لو تأمل كلامه لوجده لا معنى له، إذ أن كلامه في النهاية لو صحّ يفضي إلى أنه لا وجود للبديهيات. فإن الذي توقف على الدليل هو صحة العلم النظري بالفرق بينهما، لا صحة البديهيات كما زعم الرازي. أما في حال كون العلم ضروريًّا، فلا يمنع حصول الجزم القوي لكل واحد منهما، فإن الإنسان يجزم بكون الحصان أثقل وزنًا من الخروف ويجزم بكون الفيل أثقل من النملة، ولكن جزمه بالأولى ليس كجزمه بالثانية. وبيان ذلك أنك لو سألت أحدًا عن الأمرين وأخبرته أن أحد الجوابين غلط لا محالة، لارتاب سريعًا في الأول دون الثاني، ولن يتردد في قبول الثاني.

وهذا لوحده يثبت أن جزمه وإن كان متحققًا في الجوابين، إلا أن الأول كان دون الثاني.

وهكذا نجد الرازي نفسه عاجزًا عن دفع تلك الضرورة، ولا يمكن القول فيه إلا أقل القليل من الكلام. والحجج الثانية والثالثة والخامسة يمكن اختزالها في حجة واحدة، ولكنه تعمّد تقسيمها وإطالة الكلام حتى يوهم القارئ بكثرة المعارضات وتعاضدها. وقد دأب الرازي على ذلك في كثير من المواضع في كتبه، ولمن يقرأ كتبه يجده يعيد صياغة الحجة مرات ومرات فيما لا طائل منه.

وكانت تلك مقدمته الأولى، ومن يتأمل صياغة المقدمة والحجج التي استند إليها، يتبيّن له بوضوحٍ تهافتها وعدم مقدرتها على النهوض للدلالة على صِحة ما يصبو إليه.

ونحن قد نقلنا الحجج الستة الأولى مما ذكره الرازي في «الأربعين»، ثم نقلنا الحجتين السابعة والثامنة من كتابه الآخر «المطالب». وقد ذكر بعض أمور أخرى ارتأينا غض الطرف عنها، إما لتكراره من خلالها ما سبق ذكره دون تحصيل جديد ومفيد فيها، وإما لأننا سنعرج عليها بالتفصيل في مواضع أخرى من هذا الكتاب.

ثم نأتي للمقدمة الثانية للرازي، وهي قوله: «**إن مُرادنا بقولنا أن الشيء الفلاني مختصّ بالمكان والجهة، أنه يمكن أن يشار إليه إشارة حسيّة بأنه هنا أو هناك، ولا شك أن العالم في المكان والجهة بهذا التفسير. فلو كان الباري تعالى مختصًا بالمكان والجهة بهذا التفسير لم يخل الحال من أحد أمرين؛ وهو إما أن يكون الباري تعالى مماسًا للعالم أو محاذيًا له. فأما أن يكون الباري مشارًا إليه بحسب الحسّ بأنه هنا أو هناك مع أنه لا يكون مماسًا للعالم ولا محاذيًا له فهذا غير معقول**»[1].

(١) الأربعين ١/ ١٥٥.

قلت: نلاحظ أن الرازي يخضع ثانية لحكم الخيال ويعتدّ به. فلقد تخيل وجود مراقبٍ خارج العالم يمكنه أن يشير إلى العالم إشارة حسية ثم يشير إلى الله إشارة حسية، ليخلص إلى نتيجة أن هذين الشيئين المشار إليهما لا بُد أن يكونا على المماسة أو المحاذاة. وهذه النتيجة فاسدة لامتناع المقدمة في نفسها، وفرضه هذا نابع من حكم الخيال ولا يمكن افتراضه وبناء الدليل عليه.

والذي فعله هو أنه استحضر صورة كأنه يرى شيئين في الدنيا ويشير إليهما بالحس، ليصل إلى ما وصل إليه. وهذا هو الذي استحضره الرازي في خياله، فقاس عليه تلك الصورة التي تخيلها في ذهنه، أن أحدًا يشير إلى العالم ويشير إلى الله. وهذا القياس فاسد لأنه قياس الغائب على الشاهد، وتلك الفرضية ممنوعة لأنها لا تقع أصلًا وسبيلها الخيال، فلا يلزمنا الرد عليها.

وقول الرازي: «**إن مُرادنا بقولنا أن الشيء الفلاني مختصّ بالمكان والجهة، أنه يمكن أن يشار إليه إشارة حسيّة بأنه هنا أو هناك**» صحيح، إلا أنه منوط بالجهة والمكان في داخل العالم، وهذا هو الشاهد الذي نقيس عليه، إلا أن الرازي قفز إلى نتيجة مغلوطة عندما أعمل القياس في ذات الله، وكان عليه أن يدرك أن الله خلاف الشيء الفلاني المختص بالمكان الذي قاسه عليه، كما أن جهة الفوق وراء العالم خلاف جهة الفوق التي نعرفها ونتصوّرها.

وتلك النتيجة التي وصل إليها لا تحصل بمجرد الإشارة بالحسّ؛ بل هي مبنية على سبق تقدير المراقب للشيئين وإدراكهما، وبيان حدّ كل منهما، ثم إدراك طبيعة الخلاء والفراغ بينهما وقدره، ثم يحكم من خلال كلّ ذلك على حصول المماسة أو عدمها تبعًا لتلاشي ذلك الخلاء بينهما أو عدم تلاشيه. وما عدا ذلك، فالإشارة بالحسّ لوحدها لا تكفي للوصول إلى ذلك الحكم.

وكان يمكنه أن يوفّر على نفسه تجشّم عناء تلك الطريقة في الحجاج، بأن يقول إنه إذا كان الله خارج العالم وبائنًا من خلقه، فإما أن يكون مماسًا للعالم أو محاذيًا له، فإن هذا أجود وأمتن مما قاله. ولكن آفة هذا القول إنه قياس على شيئين في داخل العالم، وبالتالي فقد افترض وجود البعد وقبول الفراغ بينهما سلفًا. وهو غير متصور؛ لأن البعد والفراغ غير متصورين في تلك المسألة حتى نحكم بوجوده أو عدمه. فالإلزام ذاك حاصل في الشيئين إذا كانا داخل العالم، لوجود الأبعاد والأماكن فيها وإمكان تقدير الفراغ بين الأشياء. أما إن كانا خارج العالم، فلا نسلّم بحصوله.

على أننا نقول إنه لا يلزم محذور من أي قسم من تلك الأقسام التي ذكرها الرازي، فإن التماس والمحاذاة من الأمور الاعتبارية الإضافية، لا حقيقية، بمعنى أن محاذاة الشيئين ومماسة الشيئين إضافات قائمة بهما، ولا تحقق لها في الخارج؛ لأن الحقيقي معناه أنه متحقق في نفسه ولا يتوقف في تقريره على شيء آخر. لذلك لا نثبت ولا نرجّح أيًّا منها ولا تلزمنا في شيء؛ بل نؤمن أن الله على عرشه، وعرشه فوق السموات والأرض، وأنه بائن عن سائر خلقه.

وتلك القسمة التي ذكرها الرازي لا تكون إلا بعد الإقرار أن الله خارج العالم، فتلك المسألة ـ أعني مسألة كون الله مماسًا أو محاذيًا للعالم ـ هي فرع مسألة كون الله خارج العالم أو داخله، والعجز عن إيراد جواب عن المسألة الفرعية لا يدل على بطلان المسألة الأصلية.

ولكن ما نودّ التنبيه عليه هو تناقض الرازي في إعمال أدوات البحث، فتأمل كيف تخلّى الآن عن القسمة التخيّلية، وحصر النتيجة في التماس أو المحاذاة دون أن يذكر القسم الثالث الافتراضي الذي تورده القسمة التخيلية، وهي كونه لا مماسًا للعالم ولا محاذيًا له.

وهو من جنس القسمة الثالثة في الحجة الخامسة للمقدمة الأولى التي ذكر فيها القسم الثالث وهو أن لا يكون ساريًا ولا مباينًا للشيء. فقد اعتبرها هو قسمة عقلية، ولكنه هنا لا يعتبرها كذلك ويزعم أنها خروج عن المعقول. وهذا الخروج من المعقول هو عين ما ذكره في الحجة الخامسة التي ذكر فيها القسم الثالث معتبرًا أنه قسمة من العقل. وهذا مثال من الأمثلة الكثيرة الدالة على تناقض الرازي. وكلام الرازي واضح في تقريره للمسألة، فهو يؤكد هنا وفي غير موضع من كتبه على خروج مثل ذلك الأمر عن المعقول، وأنه يلزمنا القول بالمماسة أو المباينة، ولا ثالث لهما.

والأشاعرة يذهبون إلى أن إثبات الصفة أو نفيها لا يكون إلا بعد قبول المحل للصفة، فإن لم يكن قابلًا لها فلا يقولون بالإثبات ولا النفي. وهذا ما حذا بالرازي إلى إنكار أن يكون الله خارج العالم أو داخله بحجة أن الله لا يقبل الاتصاف بالجهة والمكان. فعلى ذلك، فما لم يكن للرازي ما يثبت به قابلية ذات الله للاتصاف بصفة المماسة بالعالم، لا يصحّ إيراد ذلك القسم.

فإن قيل إن الرازي أورد تلك القسمة من باب الإلزام لخصومه، قيل له أن المقدمة الثانية التي ذكرها كانت مقدمة تقريرية لإثبات وجوب نفي الجهة على الله، بينما المقدمة الأولى كانت تقرر الجواز وعدم الاستحالة. والمقدمات إنما يراد بها التمهيد لذكر الحجج التقريرية والأدلة، فينبغي أن تقرّر المقدمة مذهب المحتج بها لا مذهب الخصوم؛ لأن المحتج بها ينشئ الدليل على ما يريده من خلال أصول مذهبه هو، ويبني الدليل بحسب مبانيه هو لا مباني الخصم. أما الحجج الإلزامية، فهي التي يذكرها المحتج في معارضة خصمه ليلزمه بها، فينبغي أن تكون مبنية على مباني الخصم حتى يلتزم بها، وذلك أنك لا تقيم دليلًا إلا بما تعتقده، ولا تلزم خصمك إلا بما يلتزم هو به.

وإنما الذي فعله الرازي كان العكس تمامًا، فإنه لم يذكر في المقدمة التقريرية ذلك الذي يلزمه مذهبه وأصوله بذكره، وهو القسم الثالث الذي أعرض عنه هنا وتجاهله. ولكنه لما ذكر الحجة الخامسة الإلزامية، وكانت لأجل إبطال قول الخصوم بالبداهة، التزم مذهبه هو وذكر فيها ما يقرره هو بمذهبه وهو الحكم بالتجويز بالتخيّل، ورفع الصفة ونقيضها في حال عدم قبول المحل لها، وزعم أن هذا يلزم الخصم. فإن مثل ذلك يلتزم به مع أصحابه في تقريره للحجج، ولا يلزم به خصمه الذي لا يسلّم به. فقلب الرازي الأعراف والأصول المرعية في المناظرات لينصر رأيه.

وعلى أي حال، سنبيّن بعد ذلك أن هذه المقدمة ـ على التنزل بصحتها ـ لا تنفعه في شيء، شأنها شأن كافة مقدماته.

ثم نأتي للمقدمة الثالثة للرازي، حيث يقول فيها: «**ذهب السواد الأعظم من العقلاء إلى أنه تعالى منزّه في وجوده عن المكان، والحيز، والجهة، وقالت الكرامية أنه مختصّ بجهة فوق**»[1].

قلت: لا تصحّ أن تكون هذه مقدمة بعد ذكره للحجة الأولى في المقدمة الأولى والتي ذكر فيها الرازي نحو هذا الكلام. ولكن سبق أن ذكرنا أن هذه كانت عادة الرازي في تكرار الأفكار والحجج وإعادة صياغتها ليبثها من جديد.

والغرض من ذكرها أن يبيّن للقارئ أن أكثر الناس قالوا مقالتهم. والواقع يكذّب ذلك كما تقدم في موضعه، فذكره للعقلاء إنما يريد منهم المسلمين وغير المسلمين. فلو ذكرنا من يقول بالجهة لله من غير المسلمين، لوجدنا أكثر أهل الديانات على ذلك، وأقرّ به أرسطو وذكر أن جميع الأمم تؤمن به. ولم ينكره إلا الفلاسفة أئمة الرازي والمتكلمة في هذا الشأن.

---

(١) الأربعين ١/ ١٥٥.

أما عن المسلمين، فلو أحصينا عدد الفلاسفة والمتكلمين من المعتزلة والأشاعرة والشيعة ونسبتهم لوجدناهم عددًا ضئيلًا أمام جماهير السلف الصالح ومن تبعهم من أهل الحديث ومن الفقهاء من أهل السُّنَّة والجماعة، إضافة إلى سائر الطوائف الأخرى التي وافقتهم في القول بالجهة، وإضافة إلى العامة من المسلمين الذين يؤمنون بالجهة.

ولقد صنف القاضي عبد الجبار المعتزلي كتابًا في طبقات المعتزلة، زعم فيه أنه صنّفه لأجل أن الناس تعايرهم بقلة الأتباع والأصحاب، وقد أقر بأقليّتهم، فمما قال فيه: «**فإن قيل: فقد قال رسول الله ﷺ: «عليكم بالسواد الأعظم، ومن أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة»، إلى غير ذلك، فكيف يصح مذهبكم أن يكون حقًا، وإنما أنتم في الخلق بمنزلة الجزء من الألف؟ قيل له: قد بيّنا فيما تقدم أنه مدح القليل في آيات وذم الكثير، وروينا عن عليّ عليه السلام أنه قال: إن الحق لا يُعرف بالرجال. اعرف الحق تعرف أهله. وصحّ أن النبي ﷺ لما بُعث كان هو الحق، وكلُّ المشركين مع كثرتهم على باطل، والمعاهد إذا دخل دار الحرب كان هذا حاله، فكيف يجوز التعلق بالكثرة؟**»(١).

فهذا القاضي المعتزلي يقرّ بأقلّيتهم، وأنهم جزء من الألف ولم ينازع في ذلك، إنما ردّ قول النبي ﷺ وتمسّك بما روي عن عليّ رضي الله عنه، مع أن كلام الرسول ﷺ أمر شرعي لا يحتاج فيه إلى تأويل.

ثم تأمل الغزالي الأشعري وهو يقول: «**وأما إثبات موجود في الاعتقاد على ما ذكرناه من المبالغة في التنزيه شديد جدًّا؛ بل لا يقبله واحد من الألف، لا سيما الأمة الأمية**»(٢).

وهو يريد بقوله عن الاعتقاد الذي ذكره هو قوله قبل ذلك: «**فإن**

---

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص١٨٧.

(٢) إلجام العوام عن علم الكلام ص٧٢ ـ ٧٣.

قيل: فلم لم يكشف الغطاء عن المراد بإطلاق لفظ الإلٰه ولم يقل أنه موجود ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، ولا هو داخل العالم ولا خارجه، ولا متصل ولا منفصل، ولا هو في مكان ولا هو في جهة؛ بل الجهات كلها خالية عنه، فهذا هو الحق عند قوم والإفصاح عنه كذلك، كما أفصح عنه المتكلمون ممكن، ولم يكن في عبارته قصور، ولا في رغبته في كشف الحق فتور؟ ولا في معرفته نقصان؟ قلنا: من رأى هذا حقيقة الحق اعتذر بأن هذا لو ذكره لنفر الناس عن قبوله، ولبادروا بالإنكار وقالوا: هذا عين المحال، ووقعوا في التعطيل. ولا خير في المبالغة في تنزيه ينتج التعطيل في حق الكافة إلا الأقلين»[١].

فقد أقرّ الغزالي بغرابة تلك العقيدة وقلة أتباعها، وشذوذها عن العقل السليم، وعسر تقبلها عند الناس، ولم يستوعبها إلا من لوّث نفسه بنفايات الكلام والفلسفة. فأي عقلاء يقصد الرازي ويعوّل عليهم في صحة مذهبه وجموع المسلمين على خلاف ما يقول، ولا يعدو عن كونه واحدًا من الألف منهم؟ فتأمّل ما ذكره القاضي والغزالي أيها القارئ الكريم، ومتع ناظريك بالألف التي ذكرها كلّ منهما، وكلاهما يقرّ أنه واحد من الألف من الأمة.

ثم تأمل كيف وصف الغزالي ربه، ولو أنه أحاله عدمًا لما نقص أكثر مما نقص، إذ لم يبق بعد ذلك التعطيل شيء. والعجيب أنه يبرر عدم ذكر عقيدتهم كونها تجرّ الناس إلى التعطيل، فهل بعد تعطيله من تعطيل؟ والمعتزلة والجهمية من قبلهم هم أول من خاض في هذا الأمر وتسنّموا سنام الفلسفات والزندقات، ولم يكن أصحاب الرازي هذا قد وُجدوا بعد. وهؤلاء عالة على المعتزلة في كافة أصولهم واعتقاداتهم كما سيجيء تفصيله في موضعه، ولولا المعتزلة لما عرفنا للأشاعرة وجودًا.

---

(١) المصدر السابق ص٧٢.

فما بال الرازي الآن يتبجّح بالكثرة إن كان صدق في ذلك، وقد علم أنهم كانوا في نهاية ما عليه من القلة والذلة، لدرجة أن القاضي المعتزلي بذل أعظم مجهودٍ في ذكر ما يستوعب ويحفظ، فلم يزد عن ذكر أكثر من مئة منهم، ولو أردنا إحصاء مشايخ المحدثين والفقهاء والمفسرين والشيوخ والوعاظ ممن أثبت الجهة وسائر الصفات لله لما وسعنا مجلد كامل في ذكر أسمائهم دون ترجماتهم.

وقد سبق أن استعمل الرازي مثل هذا التلبيس والتضليل في كتبه، كقوله في «المطالب»: «**لأهل العالم في هذا الباب قولان: فالجمهور الأعظم منهم اتفقوا على تنزيه الله ﷻ عن الجسمية، والحصول في الحيز. وقال الباقون إنه متحيز وحاصل في الحيز. وهؤلاء هم المجسمة**»[(١)].

وهذه كذبة أخرى من كذباته الكثيرة، فلا أدري كيف وقع عنده أن الجمهور الأعظم من أهل العالم يقول هذا القول، وقد علم هو نفسه أن هذا التجسيم الذي يقصده الرازي ـ وهو الإيمان أن الله في السماء ـ قال به أكثر أمم البشر كما ذكر أرسطو.

أما عن الحيّز، فكل الشرائع السماوية أجمعت على كون الله في السماء فوق خلقه. والهندوس، والمجوس، والمزدكية، والبوذية، وأهل الكتاب الملتزمون بالنصوص كلهم قالوا ذلك. ولم يبق من أهل الأرض ممن يؤمن بالله ولا يؤمن بجهة الفوق إلا فيلسوف، أو متفلسف من أهل الكلام، أو متصوف من أهل وحدة الوجود. وإن لم يكن أحد هؤلاء فهو متأثر بمذهب أحدهم. فإذا كان الرازي يعتبر القول بالحيز والجهة تجسيمًا، فقد ثبت تجسيم كل هؤلاء بحسب رأيه.

وهكذا يتبين لنا فساد مقدماته، وعجزها عن جريانها مجرى الإقناع، ولا سلم أمر فيها من مغالطة. وتبيّن لنا كذلك أن أحكام الوهم

(١) المطالب العالية ٢/ ٢٥.

والخيال التي اتهم الرازي فيها عوام الناس هي منه أقرب، وهو بها أحق من غيره، فكل ما سطّره مما بيّنا عبثه وفساده إنما دفعه فيه الوهم والخلط وسوء النظر.

والحق أن المتكلمين لم يكن لهم دليلٌ على وجود ذات حية عاقلة وفاعلة بلا حيز أو جهة؛ لأن مثل هذا الوجود للذوات لا يُعرف له أدنى سبيل، ولا للعاقل عليه شبهة دليل. ومنشأ الفساد عندهم أنهم زعموا أن الدليل على أن وجود الله هو بمثل هذا النوع من الوجود إنما يكون ببيان فساد القول الآخر. أي أنهم لم يقرروا مثل هذا الوجود تقريرًا؛ بل بنوه على خطأ النقيض، وذلك أنهم افترضوا عدم وجود مثل هذا الوجود، فالموجود إما أن يكون داخل العالم أو خارجه، فإذا تبيّن خطأ هذا أو ذاك، كان ذلك دليلًا على خطأ المقدمة، وهي افتراض عدم وجود مثل هذا الموجود.

وهذا مسلك يسلكه المتكلمون عند اشتداد المسألة عليهم وعجزهم عن إثباتها. بل صرّح بعض أئمتهم أن أجود ما يتمسك به في المسائل عند عسرتها هو تناقض الخصوم. وطريقتهم في ذلك أن يحصروا القسمة بأقوالهم وأقوال خصومهم، ثم يفترضوا أقوال الخصوم ويتتبعوها بالمقدمات والنتائج، إلى أن يصلوا بها إلى تناقض قد أعدّوه سلفًا لهذا الغرض. فيبطلوا ذلك القول.

ونجد أن أبا حامد الغزالي قد دافع عن مسألة وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه بنفس تلك الطريقة، فقد قال في «الاقتصاد»: **«فإن زعم الخصم أن ذلك محال وجوده، فقد دللنا عليه بأنه مهما بان، أن كل متحيّز حادث وأن كل حادث يفتقر إلى فاعل ليس بحادث، فقد لزم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بمتحيز»**[1].

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص٣٧.

فهو يدلل على وجود الموجود بكون كل متحيّز حادث، وكل حادث مفتقر إلى غيره، فلا بد أن يكون الله غير متحيزٍ. وهذا أقصى ما يستطيعونه في توجيه الدلالة عليه، وهو من باب استبعاد النقيض. وكان الأولى أن يردّ إحدى تلك المقدمات التي أفضت إلى النتيجة. وإنما قلنا أولى؛ لأن مقدمة: «**كل ذات موجودة قائمة بنفسها فإما أن تكون خارج العالم وإما أن تكون داخلها**» مقدمة ضرورية وبابها البديهيات، بينما مقدمة: «كل متحيز حادث» مقدمة نظرية برهانية. والمقدمة الضرورية البديهية أثبت وأولى في الوجود من النظرية البرهانية؛ لأن الأولى ضروية قائمة بنفسها ولا تحتاج إلى برهان ونظر، والثانية لم تقم إلا من خلال برهان، فكان الأجدر أن يتطرق الشك إلى البرهان الذي أفضى إلى المقدمة الثانية، لا للمقدمة الأولى التي استغنت بوضوحها عن البرهان.

وتقديم المقدمات البديهية على المقدمات البرهانية هو من أصول المنطق الذي يلتزم هؤلاء به. وهو من باب تقديم القطعي على الظني، وتقديم المتواتر على الواحد. ولكنهم ردّوا البديهة ليحافظوا على صحة ما أدى إليه النظر عندهم، فكان إثباتهم لذلك الموجود نتيجة لهذا الترجيح المبطل بين المقدمات ليس إلا. والرازي تتبع نفس تلك الخطى، ولم يقدّم جديدًا بعد قرن من الزمان بينه وبين الغزالي.

فحاصل القول؛ أن مثل ذلك الوجود لم يقدح في أذهانهم بالاستدلال؛ بل جاء عبر ادعاء وجود تناقضات في الأقسام الأخرى، إلا أن البداهة في امتناع مثل هذا الموجود لا زالت قائمة. وكان الأولى بهم إن وقعوا في مثل هذا الإغلاق إذا رأوا أن الواجب الوجود بذاته لا يمكن أن يكون خارج العالم ولا يمكن أن يكون داخل العالم، كان لزامًا عليهم بحسب أصولهم أن يحكموا بعدم وجوده البتة، لا أن يحكموا بوجوده عبر نوع آخر من الموجود مناقض للبداهة.

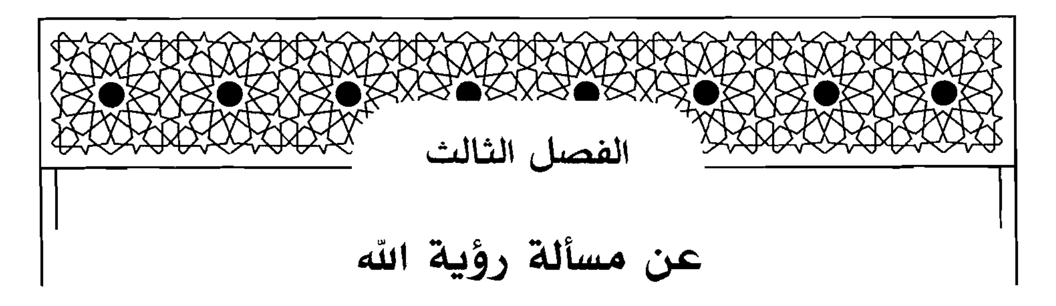
وما قلناه هو لأصول منطقهم أقرب، وذلك لأن إثباتهم لوجود الله

جاء بعد سلسلة طويلة من المقدمات النظرية والحجج العويصة المشكوك في أمرها. فإذا تبيّن لهم استحالة أن يكون هذا الإلٰه داخل العالم أو خارجه، فإن الأولى أن يحكموا بخطأ تلك الحجج النظرية العويصة التي أثبتت الصانع فينفوا وجوده، لا أن يخلصوا إلى وجوده لا هنا ولا هناك فيناقضوا المقدمات البديهية الضرورية التي تمنع ذلك.

وهذا النزاع لن ينتهي أمده، ولا ينبغي له ذلك إلا أن يترك هؤلاء مذهب الكلام؛ لأن الإيمان بالجهة يُبطل الدليل الوحيد الذي أثبتوا به وجود الصانع للعالم. فهم إن آمنوا بالجهة جحدوا الأصول الفلسفية التي آمنوا بها، كما تركوا الدليل الوحيد على وجود الله، فيلزمهم دليلًا على وجود الله. وإن تمسّكوا بهذا الدليل، فلا مناص من إنكار القول بالجهة والفوقية.

والمتكلمة على اختلاف فرقهم لم يقدّموا دليلًا واحدًا صحيحًا على فساد وجه أن يكون الله خارج العالم، وكل حججهم مبنية على القياس على الممكنات الموجودة في العالم. ولا يوجد لديهم حجة واحدة ينفون بها الفوقية دون أن يقيسوا الله على أحد مخلوقاته. فكل دليل ذكروه في هذا الباب مبني على أحد أمرين فاسدين: إما وهم وتخيل فاسد، وإما قياس فاسد. وقد تقدم ذكر أحكام الخيال وأحكام النظر، والخلط الذي قد يقع بينهما لمن يشتغل بتلك المفاهيم المجردة، فكان المتكلمة من أشد الناس تناقضًا، بالرغم من أنهم يزعمون رجحان العقل على غيرهم، فلا عجب أن تقرأ عنهم مذاهب وأقوالًا على غاية من الضلالة والتناقض.

❀ ❀ ❀



الفصل الثالث

عن مسألة رؤية الله

ومن أشهر ما تناقضوا فيه مع أنفسهم هو قولهم بجواز رؤية الله، وأن ذلك سيحصل في الآخرة. وقد قرّر الأشعري والباقلاني والجويني الرؤية بالعين. والعجيب فيه أنه مناقض لنفي الجهة مناقضة لا ينفع معها إصلاح، إذ كيف يمكن رؤية شيء إن لم يكن في جهة؟ فإن الرؤية تحصل بوقوع الضوء على الشيء المرئي فينعكس على عين الرائي، فيتمكن لأجل ذلك من رؤيته. هذا هو المقرّر في العلوم الحديثة وقطعت بصحته لمن لا يريد التسليم إلا للعقول.

والذات إن لم تكن متحيّزة بجهة ما، فإن الرائي لن يسعه رؤيتها لأن العين بحاجة إلى أن تكون مقابلة للمرئي، وهذا أمر معروف بالحس والبداهة. بل إن الطفل الرضيع ما إن يسمع صوتًا من خلفه ويريد رؤية مصدره فإنه يلتفت إلى الخلف لعلمه أنه لن يراه ما لم تكن عينه مقابلة في الجهة للمرئي. فهو أمر أوّلي يعرفه الإنسان بفطرته، ولا يمكن للعاقل قبول فكرة شيء مرئي دون أن يكون في جهة، وكل محاولة تصبّ في هذا الاتجاه وتهدف إلى إثبات صحة ذلك فإن مصيرها الفشل المحتوم عند أصحاب الفطر السليمة. ولا أعلم طائفة من البشر على مرّ التاريخ آمنوا بوجود ذاتٍ مرئيةٍ غير متحيزة ولا واقعة في جهة من الجهات إلا الأشاعرة ومن تبعهم من الماتريدية.

وقد حاول بعضهم التملّص من إلزامات تلك الشبهة، فقالوا أن رؤية الله لا تكون بحدقة العين؛ بل محلّها جوهر النفس، وتتم بالمكاشفة

والتجلّي. وكانت تلك محاولة يائسة من الغزالي والرازي والكثير من متأخري الأشاعرة في تلبيس الرؤية معنى روحانيًّا كشفيًّا يخلصهم من إلزامات الرؤية بحدقة العين.

وهذا كلام باطل مردود لا معنى له من وجوه عديدة: أهمها أن الأدلة السمعية التي استندوا إليها في إثبات الرؤية تصرّح بالنظر ورؤية العين، وليس فيها الانكشاف وغيره. بل إنهم عجزوا عن تعريف ذلك الانكشاف وبيان كنهه بالرغم من إقرارهم برؤية الله، وما يفضي إليه أن الإنكشاف إنما هو رؤية. فإذا كان رؤية في القلب فيلزم منه الصورة واللون والحدّ. وإن كان بالعين فيلزم منه الجهة كذلك.

ولما رأى بعض منظري الكلام اضطراب رأيهم في هذا الباب، اضطروا إلى الفرار من مناقشة ذلك والإطناب فيه وتبرير ذلك بالتسليم ليدفعوا عن أنفسهم أعباء بيان الرؤية. فمما ذكره الماتريدي في ذلك قوله: «**القول في رؤية الرب ﷻ عندنا لازم وحق من غير إدراك ولا تفسير**»[1].

فانظر كيف لجأ إلى التسليم ليستريح من تبعات كلامه وإلزام خصومه له. وهذا عجيب منهم أن يجيزوا لأنفسهم التسليم دون كيف وتفسير ولا يجيزونه لخصومهم، فإن هؤلاء قالوا أنه يستوى على عرشه وينزل إلى السماء الدنيا من غير تفسير للاستواء والنزول. ولا نجد أدنى فرق بين هذا وذاك، فلم جاز للمتكلمين ولم يجز لغيرهم؟

ثم حاول الماتريدي الإجابة عن سؤال صعب عسير، وهو عن كيفية رؤية الله. والماتريدي إنما يحاول أن يزيح عن كاهل مذهبه شناعةً لزمته لزومًا لا ينفك منها، وهو الجمع بين ثبوت الرؤية ونفي الجهة والتحيز، فجاء بكلام عجيب أشبه ما يكون بسجع الكهان، فقد قال: «**بلا كيف،**

---

(١) التوحيد ص٧٧.

إذ الكيفية تكون لذي صورة. بل يُرى بلا وصف قيام وقعود واتكاء وتعلق واتصال وانفصال ومقابلة ومدابرة وقصير وطويل ونور وظلمة وساكن ومتحرك ومماس ومباين وخارج وداخل ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل، لتعاليه عن ذلك»[1].

ولا يحتاج القارئ إلى تعليق يصف به غثاثة هذا الكلام. ولو سألنا أي أحدٍ في الدنيا مسلمًا كان أم كافرًا، عالمًا كان أم جاهلًا، ذكيًّا كان أم أحمقًا، شيخًا كان أم صبيًّا، فقلنا له: هل لك أن تصدّق برؤية ما هذا صفته؟ لأحال ذلك أبعد محال، وأنكره أشد إنكار. وإنما هي طريقة عرضها الماتريدي يستر بها اعوجاج مذهبه وجمعه للمتناقضات. وهؤلاء يتبجّحون بالتمسك بأحكام العقل وتقديمه على النقل، فانظر كيف أزرى العقل بهم وحطّ من شأن نظرهم وأضحك عليهم الصبيان.

وكذلك نجد التفتازاني يسلّم بالرؤية دون تبرير منطقي كلامي لها عندما عجز عن فهمها ورأى تخبط أئمته فيها، فقال: «**أن لزوم المقابلة والجهة ممنوع، وإنما الرؤية من الإدراك يخلقه الله تعالى متى شاء، ولأي شيء شاء. ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الكم الغفير من العقلاء غير مسموع**»[2].

وتعليقنا على كلام التفتازاني يتلخص في ثلاثة وجوه:

الأول: أن قوله: «**متى شاء ولأي شيء**» هو من باب العجز والتسليم، وهو عين ما فعله الماتريدي والجويني وأكثر متقدمي الأشاعرة. وفيه خروج عن أعراف مذهب الكلام، فإنك إذا أجزت لنفسك هذا القول بعد العجز والتسليم، وعددته ملجأ أمان لك تفرّ فيه من إلزامات الفلسفة التي تتمسك بها، فالأَوْلى أن تجيزه لمثبتي الصفات الذين سلّموا كذلك بكتاب الله وسُنَّته، فقالوا: «يستوي على عرشه كيف

---

(١) المصدر السابق ص٨٥.

(٢) شرح المقاصد ٤/ ١٩٧.

يشاء، وينزل متى شاء وكيف يشاء». فإنه لا فرق بين عجزك الآن وتسليمك بالأمر وتسليمهم، وإذا جاز ذلك لك جاز لغيرك.

الثاني: أن التفتازاني منع الضرورة فيما ينازع عليه العقلاء، بينما نجده يتمسك بالقول بالضروريات فيما استقل فيه وفرقته بالقول ونازعه عليه الآخرون. فإن جلّ أصولهم الكلامية وجدت من ينازعها من العقلاء، فكان الأولى أن يبني ذلك الحكم على كافة دعاواه الأخرى.

الثالث: أن النزاع الذي ذكره من الكم الغفير غير صحيح. فإنه يريد مسألة الرؤية؛ لأن كافة الفلاسفة والمعتزلة أنكرت الرؤية، وهو يعتبر إنكارها من باب النزاع الموافق له؛ لأنهم كما أنهم ينفون الرؤية ينفون الجهة والمقابلة كذلك. إلا أن مسألتنا لمن تأملها ليست مجرد الرؤية؛ بل هي المقابلة والجهة للمرئي، فإن الذي أجمعت عليه كافة طوائف الفلاسفة والمعتزلة فضلًا عن المثبتين للصفات، أن الشيء المرئي يجب أن يكون متحيزًا وفي جهة للرائي، وإلا لما أمكن رؤيته. وهذا أمر يعرفه كافة العوام والخواص، والعلماء والجهال، والعقلاء والسفهاء، على اختلاف دياناتهم وثقافاتهم، ولا توجد فرقة على ظهر الأرض تؤمن برؤية شيء دون أن يكون في جهة، إلا هؤلاء.

فقوله بوجود النزاع من الكم الغفير خطأ وتلبيس، وإنما لم ينازع في ذلك أحد من بني البشر إلا أئمته هو. ولو جاز له اعتبار نزاع أئمته قادحًا في الضرورات لجاز لغيره اعتبار نزاع أئمته في كثير من دعاوى الأشاعرة قادحًا لها، ومُخرجًا لها من باب القطعيات فضلًا عن الضرورات. ولو نقارن بين قول التفتازاني: «**وإنما الرؤية من الإدراك**»، وقول الماتريدي: «**من غير إدراك ولا تفسير**» لوجدنا أن الأول يثبت الإدراك والثاني ينفيه. وكلاهما قال بذلك لتعليل الرؤية لما لا جهة له.

ولذلك تجدهم يتخبطون في الرؤية ومحلّها، فمنهم من ينكر أن

تكون بالعين، ومنهم من يصرّح أنها بالعين، وأن رؤية الله لا يلزم منها اتصال الشعاع كما هو الحال في باقي المرئيات كما زعم الجويني، وهذا هو عمدته في نفي الجهة عن الله في حال رؤيته. فيقال للجويني: هل تتجه حدقة عين الإنسان إلى جهة من الجهات إذا نظر إلى الله بعينه ورآه، أم لا؟ فإن قال: نعم، ولكن لا يرى الله في تلك الجهة التي نظر إليها. يقال له: وهل إذا غيّر الإنسان تلك الجهة ونظر إلى جهة أخرى، هل تتواصل رؤيته لله أم تنقطع؟ فإن قال: تنقطع، تعيّن القول إنه في تلك الجهة الأولى. وإن قال: تتواصل، فيقال له: فيلزم منه أن يراه وهو ناظر إلى كافة الجهات، وهذا يوجب أن يكون قادرًا على رؤية الله وهو مغمض لعينيه، فيلزمكم القول إن رؤية الله محلّها القلب. فإن انقطعت رؤية الله عند إغماض العينين تعيّن كونه في جهة من الجهات أو في كل الجهات.

ويقال له: هل إذا أدار الرائي رأسه للخلف تنقطع رؤية الله أم تتواصل؟ فإن قال: تنقطع، قيل له: تعيّن أن يكون متحيزًا في جهة من الجهات. وإن قال: لا تنقطع، قيل له: فيلزم أن يكون مرئيًا في كافة الجهات الستة للرائي؟ فهل يرى شيئًا بعينيه خلاف الله، أم لا يرى إلا الله؟ فإن قال: يرى أشياء أخرى، قيل له: تعيّن القول بالتحيز؛ لأن رؤيته لأشياء أخرى تدلّ على وجودها في أحياز، والله مجانب لتلك الأحياز. وإن قال: لا يرى إلا الله، قيل له: تعيّن أن يكون الله في كل مكان؛ لأن ما حصل لهذا الرائي يحصل لغيره، وهذا يقتضي الحلول.

وقد تمسّك الأشعري بحجة في إثبات رؤية الله، مفادها أن علة رؤية الله وجوده؛ لأن علة الرؤية الوجود لا الحدوث. ولم تجد هذه الحجة قبولًا لها عند الأشاعرة، لظهور ضعفها وفقرها.

وللمنازع أن يقول إن علّة تحيز الشيء ذاته، فكون تلك الذات متمايزة عن غيرها من الذوات ومغايرة لها يوجب القول بتحيزها. بل إن

صفة تحيّز الشيء أخص من صفة رؤيته، فإن صفة الرؤية إضافية تتعلق بالرائي وهو غير الشيء المتحيز، ويعود الأمر في تحصيلها له، بينما صفة التحيز خاصة به وتمثل حقيقته، سواء تعلق به علم أم رؤية من الغير أم لا.

ولو كان الشيء حقيرًا وصغيرًا جدًّا لأعجز العين عن رؤيته، وذلك كالجراثيم والميكروبات والفيروسات، مع أنها متحيزة وتحلّ في بدن المريض. فوجود الشيء ليس بالضرورة أن يستوجب رؤيته. أما تحيّزه فهو لازم له طالما أنه موجود، وعدم القدرة على رؤيته لا ينفي أن يكون متحيزًا بالطبع. فثبت أن التحيز أخص من الرؤية، وإذا استلزم وجوده رؤيته فمن باب أولى أن يستلزم تحيزه ضرورة، ولكنهم مع ذلك أوجبوا رؤيته وأنكروا تحيّزه.

وقد حاول الغزالي أن يقوّي حجّة الأشعري ويهذبها، فقال: «**أن الباري سبحانه موجود وذات وله ثبوت وحقيقة، وإنما يخالف سائر الموجودات في استحالة كونه حادثًا أو موصوفًا بما يدلّ على الحدوث، أو موصوفًا بصفة تناقض صفات الإلٰهية من العلم والقدرة وغيرهما. فكل ما يصحّ لموجود فهو يصحّ في حقّه تعالى إن لم يدلّ على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته. والدليل عليه تعلق العلم به، فإنه لما لم يؤد إلى تغير في ذاته ولا إلى مناقضة صفاته ولا إلى الدلالة على الحدوث، سوّى بينه وبين الأجسام والأعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته. والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئي تغير صفة ولا يدل على الحدوث، فوجب الحكم بها على كل موجود**»[1].

قلت: هذا الذي ذكره الغزالي لا يشفع للأشعري؛ لأنهم يقولون أن المقدار يدل على الإمكان الذي يوجب بدوره الحدوث. وهم يمنعون

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص٤٢.

وجود ما لا نهاية له من المقدار، فكان عليهم بيان كيفية رؤية الله بلا مقدار متناه، ودون أن يكون ممكنًا ولا حادثًا.

ثم إن التحيز كذلك يدل على التركيب والحدوث عندهم، ولا يمكن الرؤية دون أن يكون المرئي متحيزًا أو في جهة. فلزمهم بيان كيفية رؤية ما هو غير متحيز ولا واقع في جهة. فصفات التقدير والتحيز على مبانيهم تدل على الحدوث، فكيف وافقوا على رؤية الله؟

أما قوله: «**أن كل ما يصحّ لموجود فهو يصحّ في حق الله إن لم يدلّ على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته**»، فمبناه على قياس الغائب على الشاهد. وهو فاسد ويخضع لاعتبارات غير مطردة، فإنه لا يبعد أن تكون صفة من الصفات علة خفية للحدوث فيحكمون بصحتها في حق الله لخفاء علة الحدوث عليهم. والمعتزلة نازعوهم في صفات العلم والقدرة أنها تدلّ على الجسمية، والجسمية تدل على الحدوث على مباني كافة المتكلمة.

ثم إن للمنازع أن يعترض عليه بأن الرؤية وباقي الصفات التي تصحّ على الأجسام إنما هي خاصة للأجسام، فكيف نطرد تلك الصفات في ما هو لا جسم؟ ولماذا لا تكون صفة الجسمية مانعة للقياس كونها تبطل طرد العلة؟ لذلك نجد أن دعوى الغزالي هي محض تحكم بغير دليل.

أما قوله: «**والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئي تغير صفة، ولا يدل على الحدوث، فوجب الحكم بها على كل موجود**»، ففاسد من وجهين:

الأول: أن العلم الحديث أثبت أن حقيقة حصول الرؤية انعكاس أشعة الضوء الواقعة على الشيء المرئي ثم ارتدادها إلى عين الرائي. وقد تم إثبات صحته بالقطع واليقين، وليست حججهم أولى بالقبول من النظريات العلمية الحديثة القائمة على البراهين السليمة.

الثاني: قولهم أنه يصحّ الحكم بها على كل موجود، فما يمنع رؤية الإرادات والكراهات؟ فإنها أيضًا حقائق ثابتة وموجودة.

فلا مناص إلا قولهم أنها ليست ذوات، ولذلك ذكر الغزالي ذلك في أوّل كلامه ليتخلص من هذا الإلزام. فقد ثبت بذلك أن علة رؤيته هي كونه ذاتًا لا كونه موجودًا. والذاتية أخص من الوجودية، فكان الأولى نسبة الرؤية لها، لا للوجودية.

ولا يقال أن الذات هي الماهية؛ لأن الإرادات والمعاني لها ماهيات أيضًا. فلزمكم صفة أخرى لتعليل الرؤية بها أخص من صفة الوجود؛ لأن الذاتية أخص من الوجودية. وليس لكم إلا التحيز، وهو الصحيح المعوّل عليه في العلم الحديث، كما أنه الموافق للحسيات ولبداهة العقول. ثم هذا التحيز لا يقتضي الرؤية حقيقة إلا إن كان مناسبًا لعين الرائي؛ لأن المتحيز إذا كان شديد الدقة لصغره أو لبعده لما أمكن للعين رؤيته.

ثم قال الغزالي: «**لم قلتم أنه إن كان مرئيًّا فهو بجهة من الرائي؟ أعلمتم ذلك بضرورة أم بنظر؟ ولا سبيل إلى دعوى الضرورة. وأما النظر فلا بد من بيانه، ومنتهاهم أنهم لم يروا إلى الآن شيئًا إلا وكان بجهة من الرائي مخصوصة. فيقال: وما لم ير فلا يحكم باستحالته. ولو جاز هذا لجاز للمجسم أن يقول إنه تعالى جسم لأنه فاعل، فإننا لم نر إلى الآن فاعلًا إلا جسمًا**»[1].

قلت: قوله: «**لم قلتم**» موهم في السياق، فإن الذي قاله ليس خصوم المتكلمة وحسب؛ بل كافة البشر على اختلاف ثقافاتهم وحضاراتهم، وهذا ما استقرت عليه الفطر والقلوب.

قوله: «**لا سبيل إلى دعوى الضرورة**» مردود، فإن الدعوى قائمة

(١) المصدر السابق ص٤٣.

وثابتة وبابها الحسيات، ويتفق عليها كافة البشر والبهائم، ولا يملك جحدها إلا مكابر، فلا يلتفت إلى قوله وقول فرقته في ذلك. أما النظر فلأن العلم الحديث قد بيّن أن المرئي يعكس أشعة إلى عين الرائي فيراه بتلك الأشعة. ولولا أن المرئي كان متحيزًا في جهة، لما أمكن عكس الأشعة إلى عين الرائي له، بدليل أن الرائي إن لم يكن مقابلًا للمرئي فلا يراه.

أما قوله: «**وما لم ير فلا يحكم باستحالته**»، فيريد منه أن يقول إنه إذا ثبت في الشاهد أن كل مرئي فهو في جهة، فلا شيء يمنع وجود شيء مرئي لا في جهة. وهذا إبطال لقياس الغائب على الشاهد الذي تمسكوا فيه في كافة مسائل هذا الباب. فإبطال هذا القياس يبطل كافة ما أجروه من قياسات في التحيز والحلول والحدوث وقابلية الاتصاف والبقاء وغيرها.

أما قوله: «**ولو جاز هذا لجاز للمجسّم أن يقول إنه تعالى جسم لأنه فاعل، فإننا لم نر إلى الآن فاعلًا إلا جسمًا**»، ففذلكة في غير محلها. فقد استعمل الغزالي هذا القياس في إثبات رؤية الله، وقال أن كل ذات موجودة مرئية، وقال الأشاعرة أنهم لم يروا عالمًا وقادرًا في الحيّ إلا أن يكون بعلم وبقدرة.

وذكر الشهرستاني حجتهم في صفة القدرة، فقال: «**قال أصحاب النظر في إثبات كونه قادرًا أولًا: إن الدليل قد قام على أن الصنع الجائز ثبوته والجائز عدمه إذا وجد احتاج إلى صناع يرجّح جانب الوجود، فيجب أن يكون الصانع قادرًا؛ لأن من الأحياء من يتعذر عليه الفعل، ومنهم من يتيسر، فسبرنا جملة صفات الحي رومًا للعثور على المعنى الذي لأجله ارتفع التعذر وتحقق التأتي والتيسر، فلم نجد صفة إلا القدرة أو كونها قادرًا، فكان الذي صحح الفعل من الحيّ كونه قادرًا هو علة لصحة الفعل، والعلة لا تختلف حكمها شاهدًا وغائبًا**».

وقولهم: «**فسبرنا جملة صفات الحي رومًا**»، ثم قولهم: «**فلم نجد صفة إلا القدرة**»، هو ككلام المجسمة القائلين أنهم لم يروا إلى الآن فاعلًا إلا جسمًا، فما وجه صواب قياس المتكلمة وفساد قياس المجسمة إذا كانا من الباب نفسه في قياس الغائب على الشاهد؟ فكان الأولى أن يقبلوا القياسين أو يطرحوهما معًا بدلًا من التحكم بلا دليل بإعمال أحدهما دون الآخر.

ثم قال الغزالي: «**على أن هؤلاء لا يغفل عن معارضتهم بأن الله يرى نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم. فإذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال**»[1]. والنزاع في كون الرائي هو الإنسان لا الله، والثابت حسًّا وبداهة ويقينًا أن الإنسان لا يرى شيئًا إلا أن يكون المرئي في جهة.

ثم ذكر النظر إلى المرآة، وقال أن الناظر في الحقيقة يرى نفسه في المرآة ولا يرى صورته، وهو ليس في مقابلة نفسه. وكل ذلك الخلط مردّه إلى عدم تصور طبيعة الرؤية. فالحقيقة أن سبب رؤية أنفسنا في المرآة أنها سطوح ملساء ناعمة، ومثل تلك السطوح تعكس الأشعة الساقطة عليها في زوايا انعكاس متساوية لزوايا السقوط. فإذا وقف الناظر في مقابلة المرآة وتسلط ضوء عليه، فإن ذلك الضوء يسقط عليه ثم ينعكس في الاتجاهات المختلفة، وما يسقط على المرآة منه يرتد إليه بنفس زوايا السقوط، فتحدث ظاهرة التماثل ويرى نفسه في نفس السطح الذي وقع فيه الانعكاس، وهو المرآة. فتكون المرآة في تلك الحالة بمنزلة عينه، فيكون كأنه يرى نفسه بعينه. ولا يمكن رؤية الإنسان لنفسه إلا بمقابلة المرآة.

وهذا يدلل على صحة كلامنا وفساد رأي الغزالي، وأن مثاله دليل

---

(١) المصدر السابق ص٤٣.

عليه لا له. وكذلك لا يمكن للإنسان رؤية نفسه مباشرة بدون واسطة مرآة إلا إن كان مقابلًا لنفسه، وذلك بأن يثني رقبته ويحني رأسه بحيث تصير عيناه في مقابلة جسده فيراه، أو في مقابلة يده اليمنى فيراها، أو في مقابلة قدميه فيراهما.

والعجيب أن الغزالي انتقل بعد ذلك في تفسيره للرؤية إلى مسلك صوفي خالص، وهو ما سماه بالكشف البالغ، فقال فيه: «**أن تقول إنما أنكر الخصم الرؤية؛ لأنه لم يفهم ما تريده بالرؤية ولم يحصل معناها على التحقيق**»[١].

وهذا يدل على عدم ترسخ الاعتقاد في قلب الغزالي من مسألة الرؤية، إذ أنه يعجز عن تعيين المراد من الرؤية المثبتة، أهي رؤية العين أم رؤية القلب. ففي المسلك الأولى دافع عن كونها رؤية العين، وفي هذا المسلك يدافع عن كونها في القلب.

ثم قال: «**أما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية، فإن الحالة التي ندركها بالعين من المرئي لو أدركناها بالقلب أو بالجبهة مثلًا لكنا نقول قد رأينا الشيء وأبصرناه وصدق كلامنا، فإن العين محل وآلة لا تراد لعينها؛ بل لتحل فيه هذه الحالة، فحيث حلّت الحالة تمت الحقيقة وصحّ الاسم. ولنا أن نقول علمنا بقلبنا أو بدماغنا إن أدركنا الشيء بالقلب أو بالدماغ إن أدركنا الشيء بالدماغ، وكذلك إن أبصرنا بالقلب أو بالجبهة أو بالعين. وأما المتعلق بعينه فليس ركنًا في إطلاق هذا الإسم وثبوت هذه الحقيقة**».

وهذا الذي ذكره الغزالي لا يعدو عن كونه تخبطًا شديدًا في مسلكه، وكل ما ذكره ساقط لا معنى له ولا حاصل؛ لأن العرب تسمي ما كان من بصر العين بالرؤية، ولم يرد عنهم أنهم سموا حالة الكشف

(١) المصدر السابق ص٤٤.

التي تعترض قلوبهم بالرؤية. والدليل أنه تتكشف لنا بعض الأحوال بخصوص فلان من الناس ولا نقول إننا رأينا فلانًا أو نظرنا إلى فلان؛ لأنه يعني أننا شاهدناه بأم أعيننا لا بقلوبنا.

وهذا ما عليه الأشعري والجويني أئمة الغزالي في مذهبه، فهم يصرّحون أن الرؤية المثبتة لله في العين لا في القلب، إلا أن الغزالي انتقل إلى حالة الكشف لعجزه عن تفسير رؤية الله بالعين، واستفاد من تأثره الشديد بالصوفية ودعواهم رؤية الله بطريقة الكشف.

ثم ذكر حقيقة الرؤية التي تثبت للخالق، فقال: «**ولا حقيقة لها إلا أنها نوع إدراك، وهو كمال ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل، فإنا نرى الصديق مثلًا ثم نغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخيل والتصور، ولكنا لو فتحنا البصر أدركنا تفرقته، ولا ترجع تلك التفرقة إلى إدراك صورة أخرى مخالفة لما كانت في الخيال؛ بل الصورة المبصرة مطابقة للصورة المتخيلة من غير فرق وليس بينهما اقتران، إلا أن هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخيّل والكشف لها، فتحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوثًا أوضح وأتم وأكمل من الصورة الجارية في الخيال. والحادثة في البصر بعينها تطابق بيان الصورة الحادثة في الخيال، فإذًا التخيل نوع إدراك على رتبة، ووراءه رتبة أخرى هي أتم منه في الوضوح والكشف؛ بل هي كالتكميل له، فنسمي هذا الاستكمال بالإضافة إلى الخيال رؤية وإبصارًا**».

وهذا استمرار لمسلسل التخبط والهذيان الذي يعاني منه الغزالي في مسألة الرؤية التي أعيته على ما يبدو، فطفق يبحث عن حلّ لها، فاعتمد على مسألة القياس أولًا ليصحح الرؤية بالعين، ثم انتقل إلى حالة الكشف القلبيّ بالتخيّل.

أما الصديق الذي أغمضنا أعيننا عنه، فقد كنا قادرين على تخيّل

صورته لأننا كنا رأيناه قبل ذلك أو رأينا مثالًا له، فاحتفظنا بصورته في مفكرة خيالنا، واستحضرناها عند تخيّله، فلا جرم أن تكون الصورة المبصرة مطابقة للصورة المتخيّلة إذا قويت الذاكرة. أما ذات الله فكيف نتخيلها ولا يوجد مثال سابق عليها حتى نستحضره؟ بل إن الإنسان نفسه لو أننا لم نره قبل ذلك وأردنا تخيّله لما قدرنا، ولكُنا وضعنا له صورة تعبيرية تليق بالإنسان من حيث هو إنسان دون أن نقدر على تصوّره بصورته الحقيقية، فما بالنا بذات الله التي لم نرها ولم نر جنسًا أو مثالًا سابقًا لها، فكيف يريدنا الغزالي أن نتخيل مثل تلك الذات، حتى يدرك القلب صورتها وتحصل حالة الكشف؟

وأعجب منه أنه نقض غزله بيده بعد ذلك، فأنكر التخيّل في حق الله، وقال: «**وكذا من الأشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله** ﷻ **وصفاته، وكل ما لا صورة له، أي لا لون ولا قدر مثل القدرة والعلم والعشق والإبصار والخيال، فإن هذه أمور نعلمها ولا نتخيلها، والعلم بها نوع إدراك، فلننظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الإدراك مزيد استكمال نسبته إليه نسبة الإبصار إلى التخيل، فإن كان ذلك ممكنًا سمّينا ذلك الكشف والاستكمال بالإضافة إلى العلم رؤية، كما سميناه بالإضافة إلى التخيل رؤية**».

فقد نفى التخيل عن ذات الله، وأنه من الأمور التي نعلمها دون أن نتخيلها، وأن العلم به نوع إدراك، مع أنه مثّل هذا الإدراك في أوّل كلامه بالتخيل. وهذا التردد بين الإدراك والتخيل وإثباته ثم نفيه إنما يعود إلى جهل الغزالي نفسه بما يقول فلا يدري ما يخرج من رأسه، فإن التخيل أو الإدراك لا يكون موافقًا للإبصار إلا إذا كان الإبصار سابقًا له ويغذيه، وإلا فلا ضمان لحدوث المطابقة.

ثم إن هذا قد يصحّ منه لو كان اسم الرؤية المثبتة لله إنما كان بطريق الاصطلاح، فله أن يقول عندها أننا نريد من الرؤية كذا وكذا.

فإذا جاء الاسم بطريق الوضع، فلا يحق لأحد القول إننا نسمي كذا وكذا رؤية؛ لأن العبرة إنما تكون بمراد الشرع من لفظ الرؤية. والشرع واللغة على أن الرؤية تكون بالعين، وهذا ما عليه السلف الصالح، ولا أحد منهم أثبت الرؤية بطريق الكشف والإدراك، إنما أثبتوا حصوله بالعين الباصرة. والعرب لم تذكر اسم الرؤية والنظر إلى كذا إلا أن يريدوا العين، وحيثما قالوا: «نظرت إلى فلان»، أرادوا الإبصار بالعين. والآية التي استدل بها السلف الصالح على رؤية الله إنما هي قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾، والنظر يقطع كل شك في شأن تلك الرؤية؛ لأن النظر إلى الشيء لا يكون إلا بالعين.

أما الرازي؛ فقد تأثر بسلفه الغزالي وحاول تبرير الرؤية بحالة سمّاها الانكشاف، فجاء تبريرًا باهتًا لا يقوى على النهوض. فقد قال الرازي فيه من جملة ما قال: «**إن المراد من الرؤية أن يحصل لنا انكشاف بالنسبة لذاته المخصوصة وهو يجري مجرى الانكشاف الحاصل عند إبصار الألوان والأضواء. وإذا كان الأمر كذلك، فإذن الانكشاف يكون على وفق المكشوف فإن كان المكشوف مخصوصًا بالجهة والحيز وجب أن يكون الانكشاف كذلك. وإن كان المكشوف منزهًا عن الجهة وجب أن يكون انكشافه منزهًا عن الحيز والجهة**»[(١)].

وهذا كلام إنشائي لا معنى له ولا قيام له بعلم، ولا يجد له الرازي سبيلًا إلى تصحيحه. فإن الانكشاف المزعوم هل محلّه القلب أم العين؟ فإن قال أنه القلب، خالف الأدلة السمعية التي تمسكوا بها واحتجوا بها على إثبات الرؤية. وإن كان محلّه العين كما صرّح به بعض متقدمي أئمته، فإن الانكشاف لا يحصل أصلًا إلا إذا كان المكشوف مخصوصًا بالجهة والحيز، فما وجه حصوله بدون وقوع المكشوف في

---

(١) الأربعين ١/ ٣٠٤.

حيز أو جهة؟ وهل حصل ذلك لمكشوفٍ آخر في الشاهد حتى نجريه في الغائب؟

والرازي لم يستوعب قول خصومه أن كل مرئي لا بد أن يكون في جهة، فقد علق عليه قائلًا: «**كأنكم قلتم أن الدليل على أن ما لا يكون في الجهة لا يكون مرئيًّا هو أن كل ما كان مرئيًّا في جهة. والمنطقيون يسمّون هذه القضية الثانية عكس نقيض الأولى. وفي الحقيقة لا فرق بين القضيتين في الظهور والخفاء فلم يجز جعل أحدهما حجة في صحة الأخرى؛ بل يقرب هذا من أن يكون إعادة للمطلوب بعبارة أخرى**»(١).

والحق أن مسلك خصومه ليس تمام ما قال؛ بل هو جعل صحة أحدهما حجة في صحة الأخرى؛ لأن القضية الأولى عكس الثانية، ومعكوس القضية يكافئها في الاستدلال وله الحظ نفسه من القوة. فكأنهم قالوا: كل ما كان مرئيًّا فهو في جهة، وهذه قضية ضرورية لا تحتاج إلى برهان، ويلزم من صحتها أن ما ليس في جهة فهو غير مرئي. وليس في ذلك إعادة للدعوى؛ بل هي الاستدلال على صحة القضية بصحة معكوسها. فالقضية ومعكوسها لهما الحظ نفسه من الصحة، وبالتالي إذا ثبت صحة أحدهما لزم صحة الأخرى. وذلك كقولنا: كل عاقل يفكر، فهذا يقتضي أن من لم يفكر فهو غير عاقل. فإذا قيل لنا: ما دليلك على أن ذاك الشيء غير عاقل؟ صحّ أن يقال له: لأنه لا يفكر، وكل عاقل يفكر. وكذلك قولنا أن كل مرئي فهو في جهة، يقتضي أن من لم يكن في جهة فليس بمرئي. فإذا ثبت صحة إحدى القضيتين ثبتت صحة الأخرى. فإذا سلم الخصم أن من ليس بجهة فهو غير مرئي، تبيّن لنا أن المرئي يجب أن يكون في جهة؛ لأنها معكوس القضية.

وقد أجرى الرازي وغيره من المتكلمين هذا الوجه من الاستدلال

---

(١) الأربعين ١/ ٣٠٣.

في كثير من مواضع كتبهم، منه ما ذكره الرازي في إثبات عدم أزلية السكون، فقد قال فيه: «**لو كان السكون أزليًّا لامتنع زواله، ولا يمتنع زواله، فوجب أن لا يكون أزليًّا**»[(١)]. فقد استشهد بقضية أن ما يمتنع زواله لا يكون أزليًّا، على صحة معكوسها، وهو أن ما كان أزليًا يمتنع زواله. والفارق بينهما أن الرازي اضطر إلى إثبات قضيته كونها نظرية، بينما لم يحتج الخصم إلى إثبات قضيتهم السابقة، كونها ضرورية مستغنية بنفسها عن الدلالة، بالرغم من أن العلم تبنّى صحة تلك القضية قديمًا وحديثًا، ولا مجال للتشكيك فيها. لذلك فإن ذكر الخصوم لمعكوس القضية لم يكن من باب الاستدلال على القضية بنفسها كما ظن؛ بل هو الاستدلال على صحة القضية بذكر معكوسها، وهو قضية ضرورية حسية يقينية مستغنية عن الدليل. فإن القضية المعكوسة إن جرى إثبات صحتها، فلا شك أن ذلك يثبت صحة القضية الأولى، وهذا متفق عليه بين المناطقة، ولا خلاف في صحته.

والرازي في أكثر من موضع في كتبه يستدل بنفي الجهة عن الله بقوله: «**لنا أنه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز، وما كان كذلك لم يكن في جهة أصلًا**»، فهذا الذي قاله الرازي مثال على ما يسمى بإعادة الدعوى بحسب كلامه؛ لأنه مبنيّ على أنه كل ما كان في جهة فهو متحيز.

والعجيب أن الرازي حاول أن يدفع تلك القضية الضرورية ببعض المقدمات النظرية الشاذة والقائمة على البراهين الضعيفة الغامضة، ولم يفصح عن كنه المكاشفة التي ادعاها، ووجه الفرق بينها وبين الرؤية والنظر بالعين. فكيف يردّ تلك المقدمة الضرورية التي يتفق عليها العاقل والسفيه، والعالم والجاهل، والكهل والطفل، لأجل استدلال نظري مبهم

---

(١) الأربعين ١/ ٣٦.

لم يحسن صياغته، ولا أحسن تعريف ما جاء فيه من مصطلحات؟

وقد حاول الرازي التملّص من إشكال الجهة للمرئي، فقال أن هذا حاصل في الشاهد وليس بالضرورة أن يكون كذلك في الغائب. ثم علّل ذلك أن ذات الله تعالى مخالفة بالحقيقة والماهية لهذه الحوادث، والمختلفات في الماهية لا يجب استواؤهما في اللوازم. فلم يلزم من كون الإدراك واجبًا في الشاهد عند حضور هذه الشرائط كونه واجبًا في الغائب عند حضورها[1]. فالرازي رجع الآن إلى فطرته وصفاء عقله، ويتبرأ من القياس الفاسد الذي أجراه هو وصحبه، لما تبيّن له قوة إلزام الخصوم في لزوم إثبات الرؤية والجهة أو نفيهما، دون نفي أحدهما وإثبات الآخر.

وما ذكره في قوله هذا يكشف عن تناقض صارخ في منهجه، وينسف كامل مذهبه في الصفات. فإن لنا أن نقول له عندئذ: وكذلك ذات الله مخالفة في الماهية والحقيقة لهذه المتحيّزات الحادثة. والمختلفات في الماهية لا يجب استواؤهما في اللوازم، فلم يلزم من كون المتحيز كذا وكذا في الشاهد، أن يكون كذلك في الغائب.

وقد أورد الرازي شبهتين على مذهبه في الرؤية، نذكرهما بإيجاز:

الأولى: أن كل ما يصير مرئيًا لا بُدّ أن تنطبع صورته ومثاله في العين. والشبهة الأخرى ـ وهي الرابعة عند الرازي ـ وحاصلها: أن كل ما كان مرئيًّا فلا بد له من لون وشكل.

فأجاب الرازي عن الأولى بقوله: «**فجوابها أيضًا على هذا القانون، فالرؤية عبارة عن هذا الانكشاف التام، فإن كان الشيء له صورة كان انكشافه بانكشاف صورته ولونه. وإن كان منزهًا عن الصورة واللون، كان انكشافه أيضًا كذلك. لأن شرط الانكشاف أن يحصل على وفق ماهية**

(١) الأربعين ١/ ٣٠٣.

المكشوف». ثم قال: «**وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة الرابعة**»[(١)].

ومن المعيب أن يذكر الرازي تلك الشبهات وما تحويه من إشكالات قوية لا بد من إزالتها، ثم يكتفي بالرد عليها بتلك الفرضية التي تتكلم حول الانكشاف وأنه يكون على وفق المكشوف، دون أن يوضح ماهية ذلك الانكشاف وعلة حصوله وكيفيته. ومن تأمل كلامه وجده بلا معنى ولا يفضي إلى نتيجة، فإن حاصل كلامه هذا كمن يقول إن السامع يسمع الكلام بأذنه على وفق ماهية الكلام. فإن كان الكلام بصوت سمعه السامع بصوت، وإن لم يكن بصوت سمعه بدون صوت. والحال أن الأذن لا تسمع ولا يصحّ لها سماع دون صوت.

وقد ذكر الرازي مثالين في الكمال والنقص في الذات، فقال: «**والثاني ما يتعلق بالرؤية. فنقول: الشيء الذي لا يُرى يكون معدومًا وتعالى الله عنه. والمعتزلي يقول: الشيء الذي يُرى يكون في مقابلة الرائي وتعالى الله عنه**»[(٢)].

قلت: هذه النظرة في تنزيه الله لم يختلف المسلمون عليها، فكلهم يريد تنزيهه عن النقائص والرذائل. ولا يُعرف طائفة في الإسلام تنسب إلى الله فعلًا من الأفعال وتزعم فيه النقص وتتعمد ذلك. وغاية ما اختلفوا فيه هو وجه تلك النقيصة، فما يراه بعضهم نقيصة لا يراه الآخرون كذلك.

والقول الفصل في ذلك يرجع إلى الله ورسوله، فالشرع خير ما يتحاكم به المسلم في ما يصلح ولا يصلح نسبته لله، ونحن مؤمورون عند التنازع بردّ الكلام إلى الله ورسوله. ولو رددنا أمر الرؤية إلى الشرع، لكان قول الأشاعرة أقرب إلى الحق من قول المعتزلة في هذه المسألة، إلا أن تناقضهم كان فاحشًا عندما أثبتوا الرؤية بداعي الفرار من العدم.

---

(١) الأربعين ١/ ٣٠٤.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٣٢٥.

فإن ذلك لو صحّ لكان لزامًا عليهم أن يثبتوا الجهة كذلك؛ لأن الشيء الذي لا يُعرف له مكان ولا جهة ولا هو خارج العالم ولا داخله، فأحرى به أن يكون معدومًا. بل قد ثبت وجود كثيرٍ من الأشياء والكائنات متناهية الصغر بحيث لا تُرى في العين المجردة، ولا تكاد ترى بأكبر المجهرات والمكبرات، بينما لم يُعرف وجود ذات حية قادرة فاعلة بدون جهة ولا مكان ولا حيز. فضرورة الثانية أشد وأقوى من الأولى، ومن التزم الأولى وأعرض عن الثانية فقد وقع في أشد التناقض.

وبعد كل ذلك الذي ذكرناه عن تناقض المتكلمة الأشاعرة في مسألة نفي الجهة وإثبات الرؤية، فلعل قائلًا سينازعنا بقوله: وأنتم كذلك محكومون بالتناقض في عدة أمور:

الأمر الأول: أنكم بَنَيْتم أمورًا كثيرة تناقض الفطرة والبداهة، فَلِم حكمتم بصحّتها ولا تحكمون بصحّة وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه؟

والأمر الثاني: قد اتفقنا على أن الله ليس له مثيل، وبالتالي فمثل هذا الوجود، وهو كون الذات لا داخل العالم ولا خارجه لا يتحقّق إلا من خلال الله، ولا يوجد نظير آخر يحقق رتبة ذلك الوجود غير الله. وبالتالي فمن الطبيعي أن يحكم العقل بوهمه ونقضه للبداهة.

والأمر الثالث: أنكم قد أقررتم أن الله لا تدركه العقول، فيلزمكم القول إن كل ما يتصوّره العقل فهو على خلافه، أي على خلاف أحكام الوهم والخيال.

وقد ذكر ذلك الرازي في «المطالب»، وقال: «**إنهم قد اعترفوا في هذا المقام بأن حكم الوهم والخيال غير مقبول في حق الله تعالى. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكنهم أن يحكموا بأن حكم الوهم والخيال في**

أن كل موجود إما أن يكون متحيزًا أو يكون حالًا في المتحيز يجب أن يكون مقبولًا؟»[١].

وقال كذلك: «**وحاصل الكلام أن حكم الوهم والخيال في حق الله تعالى إن كان مقبولًا وجب أن يُقبل على الإطلاق. وذلك باطل بالاتفاق. وإن لم يكن مقبولًا وجب أن لا يلتفت إليه البتة. فأما قبوله في بعض المواضع وردّه في سائرها فهو حكم باطل**»[٢].

ثم قال: «**إن المشبهة وافقونا على أن معرفة أفعال الله ومعرفة صفاته على خلاف حكم الحس والخيال**»[٣].

ثم قال: «**إنا نعتقد أنه تعالى يسمع أصوات الخلق من العرش إلى ما تحت الثرى، ويرى الصغير والكبير فوق أطباق السماوات العلى وتحت الثرى السفلي. ومعلوم أن الوهم والخيال لا يتصوّران هذه الأحوال. فيثبت بما ذكرنا أن الوهم والخيال قاصران عن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته. ومع ذلك فإنا نثبت أن أفعال الله تعالى وصفاته على مخالفة الوهم والخيال**»[٤].

فالجواب عن كل ذلك ما يلي: أما ما بنيناه من العقائد عن أن الله موجود فوقنا ونشير إليه بأصابعنا، فإنما طريقنا إليه سمعي محض، ولكنه صحيح ويفيد الجزم واليقين؛ لأنه مقطوع بثبوته في الشرع، ولولا ذلك ما جزمنا به.

أما البداهة، فإن الأمور بحسب موضعها من البداهة ثلاثة أصناف: الصنف **الأول**: هو ما يتّفق مع البداهة، وينسجم معها ويكملها. **والثاني**: ما لا يتبين موافقته ولا منازعته للبداهة. **والثالث**: ما يتصادم مع البداهة.

---

(١) المطالب العالية ٢/ ١٤.
(٢) المصدر السابق ٢/ ١٥.
(٣) المصدر السابق ٢/ ١٥.
(٤) المصدر السابق ٢/ ١٦.

وكون الله موجودًا فهذا من الصنف الأول، ونحن متفقون عليه. وكونه فوق عرشه فذلك من الصنف الثاني، ولذلك قبلنا فيه السماع.

أما الصنف الثالث فهو المعارض للبداهة، وما عارض البداهة كان مخالفًا للضروريات، وكل ما يخالف الفطرة فالأَوْلى طرحه، بخلاف ما كان مخالفًا لأحكام العقل، فإن العقل يعجز عن إدراك كثير من القضايا حوله، ولا بد والحال هذه أن لا يصل فيها إلى طريق نافع بعد النظر والاستدلال.

أما أحكام الوهم والخيال، فإنه لا أحد يقول إن الحق هو ما خالفها دومًا، ولكن نقول إن منها حق ومنها باطل، لذلك لا نعوّل عليها في الإثبات والنفي. فما يتوصل إليه العقل بنظرٍ منه قد يكون الحق بخلافه، فيكون وهمًا وتخرصًا. وقد يكون أصاب فيه الحق وتوفّق في الاستدلال.

وعندما نجد الدعوى موافقة تمامًا مع البداهة وتطلبه كذلك، فلا نحتاج فيها إلى إثبات لها. وعندما تكون الدعوى مناقضة للبداهة، فالأَوْلى طرحها؛ لأن الفطرة مفطورة على الحق، وما لم نجد فيه تأييدًا ولا نزاعًا من البداهة، فهذا هو الذي محله النظر والاستدلال. ومسألة كون الله على عرشه فوق العالم ليس فيها ما يناقض الفطرة، فلما أخبرنا الشارع بذلك آمنا به ولم نتحرّج منه؛ لأنا نؤمن أن الله ليس كمثله شيء، وأنه لا نظير له في الكون.

أما القول إنه موجود كذات قائمة لا داخل العالم ولا خارجها، فهذا اصطدام مباشر مع البداهة والفطرة التي تأبى وجود مثل هذا الموجود، فلا يجوز التعلق بفكرة أن الله لا نظير له كما أسلفنا؛ لأن الحقائق لها أن تكون محجوبة عن الفطرة ولكنها لا تعاديها ولا تناقضها بحال من الأحوال.

ووسائط الإنسان في الإدراك والمعرفة هي العقل والحس والفطرة. أما العقل فمحله النظر والاستدلال، ويحتمل الصحة والخطأ. ونزاع الفلاسفة مع خصومهم المتكلمين في شتى القضايا الكلامية دليل على كون فريقٍ منهم على باطل، وهم جميعًا يتحرّون طريق النظر والاستدلال، ويزعمون أن براهينهم قطعية وأدلتهم جازمة مفيدة لليقين. وما أدى بالنظر إلى خلاف الحق، فيكون محلّه الوهم.

أما الحس فمحلّه حواس الإنسان، وهي تحتمل الصحة والخطأ كذلك، فإن الإنسان لا يشعر بوجود الألوف من الجراثيم من حوله وعلى يديه ولا يراها، وهي موجودة. فهذا خلاف الحس والمشاهدة. وقد سبق وذكرنا أن ما أثبته الحس يدخل من باب الضروريات، خلافًا لما نفاه فهذا ما لا نجزم بضرورته لاحتمال أن يكون الشيء خارجًا عن إدراكنا. وبالتالي فمخالفة الحقائق للمعقول والمحسوس غير ممتنع أبدًا؛ بل هو واقع دومًا.

أما البداهة، فلا تخالف الحق. وإنما منعنا ذلك عن البداهة وجوّزناها على العقل والحس لأننا نقرّ بقصور العقل والحس، أما البداهة فإننا نقرّ أنها من صنع الله؛ لأنها متعلقة بالفطرة التي فطر الله الناس عليها. وكل ما اعتقده المثبت لصفة العلو فغاية الأمر فيه أنه خالف المعقول عنده على التنزل بصحة دعاوى المتكلمة، ولكن لم يخالف الأوّلي والبديهي في أحكام الفطرة.

إذا علم ذلك، تبيّن غلط كلام الرازي في ما نقلناه عنه بالجملة. فنشرع الآن ببيان بطلان قوله بالتفصيل.

فقد قال: «**إنهم قد اعترفوا في هذا المقام بأن حكم الوهم والخيال غير مقبول في حق الله تعالى. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكنهم أن يحكموا بأن حكم الوهم والخيال في أن كل موجود إما أن يكون متحيزًا أو يكون حالًا في المتحيز يجب أن يكون مقبولًا؟**».

قلت: إنما يصحّ هذا الكلام لو كنا بنينا اعتقادنا بأن الله خارج العالم وفوق العالم بمجرد النظر أو محض الخيال، ولكن الطريق إلى ذلك الاستدلال سماعي، ومن استند فيه من الكرامية إلى الطريق العقلي فربما أحسن أو أساء، ولكنه لا يلزمنا على أي حال، فقد أخبرنا الله عن ذلك فوجب الإيمان به.

قوله: «**إنهم قد اعترفوا في هذا المقام بأن حكم الوهم والخيال غير مقبول في حق الله تعالى**» موهم، فإن إقرارنا أن حكم الوهم والخيال غير مقبول في الله لا يعني أنه مخالف دومًا لما عليه حقيقة الله، ولكن نريد منه أنه غير معتبر. وإلا فإنه قد يصيب الحقيقة، فإن الإنسان يتخيّل ربه أنه قويّ شديد المحال، وأنه سميع يسمعنا وبصير يرانا، ويكون خياله مصيبًا في شأن الله، دون أن يكون قد قرأ القرآن وعرف ربه. لذلك فلو أن أحدًا من الناس انعزل عن باقي الناس، ثم آمن بالله من غير كتاب يهديه ولا إمام في العلم يرشده فلربما دعا الله أن يحميه، وهو لم يصله خبر من الله أنه يسمع ويجيب دعوة المضطر، إلا أنه ظن ذلك، وظنه لا شك أنه موفّق وأصاب كبد الحقيقة فيه. وكذلك للإنسان أن يتخيّل خيرًا قيل له أنه آتيه سواء كان مالًا أم متاعًا أم فتاة يتزوّجها، فيتخيل ذلك الشيء وتفاصيله، ثم يتبيّن له الشيء ويأتيه على وفق ما تخيله. وهذا واقع عند الناس كثيرًا بغضّ النظر عن دياناتهم.

أما قوله: «**حكم الوهم والخيال**»، فهو موهم كذلك، فإنما نقول عنه أنه حكم الفطرة، ولا نريد حكم الوهم والخيال، إلا إن كان يريد من لفظ «الوهم والخيال» كل ما هو خلاف الحق. وعادة المتكلمين سرقة الألفاظ ونسبتها إلى غير مدلولاتها، فإنه لا أحد سمى البداهة بالحكم والخيال، وإلا لقلنا أن الإيمان بالله هو من الوهم والخيال؛ لأن الإيمان بوجوده من الفطرة.

ولفظ الوهم والخيال يصلح لمن بنى استدلاله على أمرٍ ما بالظن

والوهم دون العلم، فهذا ما ينفع اللفظ فيه. والرازي يستعمله في هذا الموضع في كل ما هو بديهي، ونحن استعملناه في أول الكتاب في كل ما يخصّ التخيّل مما هو دون أحكام النظر. فإن كان يقصد أنه كل ما خالف الحق فهذا مصادرة على المطلوب، إذ أننا لم نعلم غلط ذلك حتى نحكم عليه بالوهم والخيال. والرازي نفسه عرّف الوهم أنه الظن المرجوح[١]، ومع ذلك فهو يحكم على القضية مسبقًا أنها من باب الوهم، ومن قبل أن تتبيّن مرجوحيتها.

أما قوله: «**وحاصل الكلام أن حكم الوهم والخيال في حق الله تعالى إن كان مقبولًا وجب أن يُقبل على الإطلاق، وذلك باطل بالاتفاق. وإن لم يكن مقبولًا وجب أن لا يلتفت إليه البتة. فأما قبوله في بعض المواضع وردّه في سائرها، فهو حكم باطل**»[٢]، فإن كان يريد من لفظ الوهم والخيال ظاهر معناها، فنحن لا نعتبر حكم الوهم والخيال في شيء، وإنما لنا طريق السمع ولا يلزم المسلم غيره.

أما إن كان يريد منه الفطرة والبداهة، فلا ريب أن مصادمة مفهوم من المفاهيم للفطرة السليمة يدلّ على بطلان ذلك المفهوم؛ لأن الله لا يأمر البشر بعبادته بما هو خلاف فطرتهم التي فطرهم عليها. فكل مفهوم تدفعه الفطرة دفعًا لا مخلص منه فهو مرفوض، وكل مفهوم متعلق بالفطرة مقبول، وما كان بين ذلك فالأصل التوقف فيه، ومحلّه النظر.

ثم إن الرازي نفسه، قد استند إلى البداهة عند الكلام على مسألة أنه لا يجب أن يكون لكل موجود نظير وشبيه، فقد ذكر أول حجة له بقوله: «**إن بديهة العقل لا تستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة، بحيث يكون كل ما سواه مخالفًا له في تلك الخصوصية. وإذا لم يكن هذا ممتنعًا في البديهة، علمنا أنه لا يلزم من عدم نظير الشيء**

---

(١) انظر: «المطالب العالية» ٤/ ١١.
(٢) المطالب العالية ٢/ ١٥.

عدم ذلك الشيء»[١].

فقد أسس قاعدة كاملة بدعوى عدم معارضتها للبداهة. فإن كان حكم الوهم والخيال هو البداهة فقد ناقض نفسه، وإن كان أراد منه محض الخيال والأوهام، فقد علم أنا لا نقيم لذلك وزنًا، ولا ذكره أحد من أئمة الإسلام. وهذا يبطل قوله الآخر: «**إن المشبهة وافقونا على أن معرفة أفعال الله ومعرفة صفاته على خلاف حكم الحس والخيال**»[٢].

ولا أحد قال ذلك، فإن الذي قالوه هو أن معرفة صفات الله قد تجري على خلاف حكم الحس والخيال، ولا يعني أن ذلك صحيح دومًا. وقد ذكرنا مثال الرجل الذي آمن بالله دون كتاب يهديه، فإنه لولا توهّم سماع الله له لما دعا الله، وتوهّمه كان في محله. وكذلك يتوهم الإنسان رؤية الله، وتوهمه صحيح، وقد يعتقد أنه يكلم الناس، فعلك تراه يناجي ربه ويدعوه أن يغيثه من كرب، ولولا أنه توهّم أن الله يسمع الناس ويكلمهم، لما فعل ذلك. وقد يتوهّم الإنسان في ربه أنه يحبّه فيكون مصيبًا في توهمه، وقد يتخيل الله منزهًا عن الولد والزوجة دون سماعه للقرآن، فيكون قد أصاب في توهّمه.

والرازي يتناول لفظ الوهم بالإجمال كعادته وعادة كل المتكلمين، وهو مما يثير حيرة وريبة عند القارئ، فإنه يستعمله في مواضع ويريد منه أنه ما كان خلاف الحق فيكون مذمومًا، ثم يستعمله في مواضع أخرى ليريد منه البداهة. ثم تراه يحتج بالبداهة في بعض المواطن الأخرى ويعتدّ بها، ثم تجده في موضع آخر يرفض صفتي اليد والوجه باعتبارهما مما لا يقبله الوهم والخيال، مما يشير إلى أن الوهم والخيال قد يوافقان الحق.

وهذا التلاعب بالألفاظ ومعانيها بالإجمال سمة مميزة من سمات

---

(١) المصدر السابق ٢/ ٢٣.

(٢) تقدمت الإشارة إليه.

أهل الجدل والكلام، فلا عجب فقد وصفهم الله باتباعهم للمتشابه، فإنهم لا يأملون نجاة لمذهبهم إلا في ظل المتشابهات والتلاعب بالألفاظ المجملة التي تحتمل أكثر من معنى.

أما كون أفعال الله وصفاته على خلاف حكم الحس والخيال، فقد أثبت الفريقان أن الله سميع بصير، وهذا داخل في أحكام الحس والخيال بحسب كلام الرازي. فلو التزمنا تلك الدعوى لوجب طردها هنا، ونفي أن يكون الله سميعًا وبصيرًا. فقوله: «**فكل ما يتصوّره العقل فهو على خلافه، أي أنه على خلاف أحكام الوهم والخيال**» غير سديد، فإن العقل حكم بصفات الكمال وأثبتها لله، وكذلك حكم باستحالة بعض الصفات عليه كونها تجرّ نقصًا في حقه.

ولو صحّ ما قاله، لما كان لهم إثبات سائر الصفات الواجبة عليه التي أثبتوها في كتبهم الكلامية، إذ أنهم بنوها على تصوّرات العقل وأدلتها عقلية محضة. وهذا يوجب ـ بحسب كلامه ـ أن يكون الحق بخلاف ذلك.

فإن قيل: أفرأيت لو أن الله أخبر عن نفسه أنه لا في داخل العالم ولا في خارج العالم أكنت تردّ خبره أم تردّ فطرتك؟ قلت: هذا سؤال ممتنع، فإن الحق يكون على وفق الفطرة، فلو أنه كان كذلك لكان خلق فطرتنا على وفق ذلك الحق، وبالتالي لم نكن لننفر من ذلك الحق كما ننفر منه الآن وهو باطل.

فالحاصل أننا لا نثبت أفعال الله وصفاته بناءً على أحكام الوهم والخيال، ولا يعني ذلك أن حقيقة ما تؤول إليه الأفعال والصفات على خلافها. فإن ورد إلينا بالسمع من صفاته أو أفعاله قبلناها، سواء وافقت أحكام الوهم والخيال أم عارضتها؛ لأنها لا مدخل لها هنا. ولا نقوم بتكييف الصفات والأفعال بناءً على أحكام الوهم والخيال. لذلك فعندما

ورد إلينا العلو والاستواء بالسمع آمنا به ولم نقف عليه أو نفصّله ونكيّفه بالمعاني والأوصاف؛ لأن ذلك سيكون مستندًا إلى حكم الخيال أو العقل، ولم ننف في ذلك شيئًا إلا أن يكون مما لا يليق به سبحانه.

ولو التزم الرازي وأصحابه ما قاله آنفًا، لكفوا أنفسهم عناء الجدل وتجشم الردّ على كل ما يتعلق بهذا المبحث. فقد أرهق الرازي نفسه وهو يذكر الحجة تلو الحجة على نفي الجهة عن الله، بقوله أن كل ما يشار إليه فهو منقسم، وكل متحيز مركب، وأن كل متحيز يماثل سائر المتحيزات في الجهة. إلى آخر تلك الحجج التي سنسلّط الضوء عليها لاحقًا. فإن لخصمه في المقابل أن يعترض عليه بالقول إن كل ما ذكره من حجج مبني على أحكام الوهم والخيال، وأن قول الرازي: «**فكل ما يتصوّره العقل فهو على خلافه، أي أنه على خلاف أحكام الوهم والخيال**» يلزمه التنكر لكل تلك الحجج والانصياع إلى قول الخصوم؛ لأن كل ما ذكره من حجج كان مبنيًا على أحكام العقل وتصوّره، ومستندًا إلى أدلة عقلية خالصة. فإن كان الله على خلاف ما يتصوّره العقل فهو متحيّز؛ لأن كافة تلك الحجج العقلية قد حكمت بنفي الجهة عنه. وهذا يسقط مذهبهم بالكلية.

ولعلّ من يريد الدفاع عن الرازي من ورطته وتناقضه ذاك، سيقول إن الرازي إنما أراد تصوّر العقل المبني على محض الوهم الفاسد، لا الأدلة العقلية الرصينة. فإن هذا يُفضي في النهاية إلى اعتبار أن كل من يُدلي بحجج عقلية في هذا الباب من الخصوم، فمردّه إلى أحكام الوهم الفاسد ومحض التخيل، وأما ما يدلونه هم من الحجج فإنما مردّه النظر العقلي الصحيح والبرهان القطعي. ولا يخفى ما فيه من مكابرة وغرور. وهذا ما يحسن المتكلمة تبريره والفرار منه، فإن تلاعبهم بالوسائل والمقاصد أمر لا مفر منه لإنقاذ مذهبهم من التناقضات والتهافتات كما سبق تقديمه.

أما قوله: «**إنا نعتقد أنه تعالى يسمع أصوات الخلق من العرش إلى ما تحت الثرى، ويرى الصغير والكبير فوق أطباق السماوات العلى وتحت الثرى السفلي. ومعلومٌ أن الوهم والخيال لا يتصوّران هذه الأحوال. فيثبت بما ذكرنا أن الوهم والخيال قاصران عن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته. ومع ذلك فإنا نثبت أن أفعال الله تعالى وصفاته على مخالفة الوهم والخيال**»[١]، فإن ما ذكرناه يجيب عما قاله.

وإذا كان يريد من لفظ الوهم والخيال هنا ظاهر المعنى، فإننا لا ننازع أنهما قاصران عن معرفة أفعال الله، ولا يعنى ذلك أن الحق على خلافهما دائمًا، فقد يتوافق الخيال مع الحق كما بيّناه فيما تقدم. أما إذا كان يريد منه أحكام الفطرة، فإن فطرة الإنسان إذا صفت وخلصت من الملوّثات، عَلِم الإنسان لا محالة أن الله لم يكن ليخفى عليه مرئي لا يراه أو مسموع لا يسمعه. وعلى قدر صفاء الفطرة وخلوص نفس صاحبها تصدق معه في الحكم. فإن لم يتوصل إليه بذلك في فطرته، فالأصل التوقف فيه لا يقبله ولا ينفيه، ولا مصادمة بين ذلك الشيء وفطرته. أما في حالة وجود ذات لا داخل العالم ولا خارجه، أو موجود لا متحيّز ولا حال في متحيّز، فهذا مصادم للبداهة، والفطرة تأباه وتنفر منه، وعليه جرى الفرق بينهما.

ونختم هذا الفصل بما ذكره ابن تيمية ردًّا على الرازي من أنه لا بد من الاعتراف بوجود موجود على خلاف الحس والخيال. فقال ابن تيمية: «**إذا أراد بذلك أنه لا يماثل المحسوسات، فلا فرق في ذلك بين المحسوسات والمعقولات وغيرها؛ فإنه لا يماثل شيئًا من الأشياء المخلوقة بوجه من الوجوه، سواء سمّيت حسيات أو متخيلات أو عقليات، أو سميت جسمانيات أو روحانيات. فإذن ما تثبته من نفي**

---

(١) المطالب العالية ٢/١٦.

المماثلة، لا يدل على ما قصدته من إثبات شيء على خلاف حكم الحس والخيال، دون حكم العقل أو نفي التماثل، لا فرق بين جميع المدركات بجميع أنواع الإدراكات».

وقال: «**وقد ذكرنا فيما تقدم، أن نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق مما علم بالشرع والعقل، وذلك لا يقتضي إثبات ما يُعلم بالبديهة انتفاؤه، أو إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه، فهو أيضًا يقتضي انتفاء مماثلة الخالق للمخلوق، كما بيناه فيما تقدم؛ إذ التماثل يقتضي أن يجوز ويجب ويمتنع لكل منهما، ما يجوز ويجب ويمتنع للآخر، فيلزم أن يكون الشيء الواحد خالقًا مخلوقًا، قديمًا محدثًا، موجودًا معدومًا، واجبًا ممكنًا، قادرًا عاجزًا، عالمًا جاهلًا، غنيًّا فقيرًا، حيًّا ميتًا؛ ولهذا كان هذا مذهب السلف قاطبة، يثبتون هذه الصفات الخبرية وينفون التمثيل، وكانوا ينكرون على المشبهة الذين يمثلون الله بخلقه، وهم على الجهمية الذين ينكرونه، أعظم نكيرًا، وأشد تضليلًا وتكفيرًا، وكلامهم في ذلك أكثر وأكبر**»(١).

قلت: ويمكن إعادة صياغة ما ذكره ابن تيمية، بأن نقول إن نفي المماثلة للمخلوق إن كانت تقدح بأحكام الحس والخيال، فهي تقدح بأحكام النظر كذلك، وسواء توصّل الإنسان إلى حكمه ذاك بالنظر أم بالخيال، فلا فرق بينهما في ذلك، وما يلزمك هنا يلزمك هناك، فإن أردت ردّ أحكام الخيال، فردّ أحكام النظر كذلك.

والاعتراف بوجود موجود على خلاف الحس والخيال لا يستوجب القول إن كل ما هو على خلاف الحس والخيال يكون من صفة وحقيقة هذا الموجود. لا يقال ذلك لأمرين:

الأول: أن كل ما يخالف الحس والخيال قد يتعارض في نفسه؛

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ١/٢٨٨ ـ ٢٨٩.

لأن الحس والخيال قد يتضمن الشيء ونقيضه. فتعيّن ضرورة عدم قبول أي شيء مخالف للحس والخيال، وإلا وقعنا في التناقض.

الثاني: أن لا شيء يمنع من القول إن ما يخالف الحس والخيال مقيّد بالفطرة. فما أجازته الفطرة فله وجه، أما ما لم تجزه الفطرة والبديهيات فيجب إطراحه.

❁ ❁ ❁



الفصل الرابع

الرد على حجج المتكلمين في العلوّ والتحيز

وسنذكر الآن حججهم في نفي التحيز والعلو، ثم نعلّق عليها ونبيّن تهافتها وفساد بضاعتهم فيها. ومجمل حججهم في ذلك ارتكزت على مبدأ قياس الغائب على الشاهد. ونحن سنبسط القول فيه في الباب القادم ونبيّن حال هذا القياس، وموضعه بين قواعد البحث العلمي وأسسه، ومورد فساده وعجزه عن الانتهاض للدلالة في هذا المبحث الغيبي. إلا أننا نكتفي بالإشارة إلى أن سائر ما يستدلون عليه بهذا القياس يمكن إبطاله بقولنا أن ما قالوه يصحّ في المتحيّز الموجود داخل العالم، أما ما كان خارج العالم فلا نسلّم به. وكذلك بأن نقول إنه يصحّ في المتحيّز الممكن الحادث لا الواجب القديم، على اعتبار أن التحيز في باقي المخلوقات واجب لا انفكاك لها منها ولا تتصور بدونه، خلافًا للقديم الواجب الوجود. وهذا لوحده يبطل كل حججهم في هذا المبحث.

وسنذكر أشْهَر حججهم في ذلك وأعظم ما يعوّلون عليه. وما تغاضينا عنه من الحجج فإما لكونه مبنيًا على إحدى تلك الحجج، أو لكونه تكرارًا لها. ونظرًا لكثرة المتكلمين وتعدد مراتبهم وعهودهم، فإننا سنقتصر على إيراد ما ذكره الفخر الرازي. فإنه إمام الأشاعرة ورافع راية الكلام وقدوتهم. وقد عاش في القرن السادس الهجري، وجمع شتات آراء المتكلمين وأقوالهم في مختلف كتبه، وأخذ ممن سبقه من أئمة الأشاعرة كالباقلاني والجويني والغزالي، كما أخذ من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار، وأخذ من الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وأبي البركات

البغدادي. ولا تكاد تجد دليلًا ذكره أحد هؤلاء إلا وتجده مذكورًا في أحد كتب الرازي إما نفسه أو إعادة صياغة له.

لذلك فالوقوف على ما كتبه الرازي في هذا الشأن هو جامعٌ لما ذكر من قبله. وكل من أتى بعد الرازي إنما التزم طريقته، ولم يخرج عن استدلالاته إلا في أقل القليل مما لا يهمّنا التطرق إليه، ولا يتعلق به موضوع هذا الكتاب.

وسننقل الشبهات عن الرازي كما ذكرها هو بنفسه، ونحاول لمّ شتات ما تناثر منها في كتبه بصياغات مختلفة، فنختار أجودها. فإن مهمتنا لا تقتصر على الرد على كتاب معين، وإنما هو ردّ على مذهب بدعيّ كامل. وسنقتصر على كتابيه «المطالب العالية» وكتاب «الأربعين في أصول الدين». فالكتاب الأول آخر مصنّفاته، وجمع فيه كل ما في جعبته من مسائل وحجج واستدلالات لعلّها تكون آخر آرائه في المسائل. أما الكتاب الثاني فهو من أجلّ كتب الرازي عند أتباعه، وكان قد كتبه لابنه يعلّمه فيه طرائق هذا الفن.

الحجة الأولى: قال: «**لو كان الله متحيّزًا لكان مثلًا لسائر المتحيّزات في تمام الماهية والذات، وهو محال. وإنما قلنا أن ذلك محال، لوجوه:**

الأول: إن المتماثلات في تمام الماهية يجب استواؤها في اللوازم والتوابع. فإما أن تكون جميع الأجسام غنيّة عن الفاعل، وإما أن تكون جميعها محتاجة إلى الفاعل. والأول باطل؛ لأنا دللنا على أن العالم محدث محتاج إلى الفاعل، فيتعيّن الثاني.

والثاني: إن اختصاص ذلك الجسم بالعلم والقدرة و الإلٰهية إما أن يكون من الواجبات، أو من الجائزات. والأول باطل، وإلا لزم أن تكون كل الأجسام موصوفة بتلك الصفات على سبيل الوجوب، لما أنه ثبت أن

الأفراد الداخلة تحت النوع يجب كونها متساوية في جميع اللوازم. والثاني باطل، وإلا لزم أن لا يحصل في ذلك الجسم المعين هذه الصفات، إلا بجعل جاعل وتخصيص مخصص. فإن كان ذلك الجاعل جسمًا، عاد الكلام فيه ولزم إما التسلسل وإما الدور. وإن لم يكن جسمًا فهو المطلوب.

والثالث: أن الأجسام لما كانت متماثلة فلو فرضنا بعضها قديمًا وبعضها محدثًا لزم المحال. وذلك لأن كل ما صحّ على الشيء صحّ على مثله.

والرابع: إنه كما صحّ التفرق والتمزق على سائر الأجسام، وجب أن يصحا على ذلك الجسم، وكما صحّت الزيادة والنقصان والعفونة والفساد على سائر الأجسام، وجب أن يصحّ كل ذلك عليه»[(١)].

قلت: بنى الرازي أصل تلك الحجة على قاعدة تماثل الجواهر. وقد بسطنا القول فيها في الباب السابق، وبينا فسادها هناك، وبالتالي فكل ما بني عليها فهو فاسد. ولكن طالما أن الغاية من هذا الكتاب رصد تهافت المتكلمة وكساد بضاعتهم، فلا يضير أن نعقب على ما قال بأمور.

أوّلها: لو تنزّل المنازع بحصول التحيز، فلا مانع يمنع من أن يكون تحيّزه جائزًا في حقه لا واجبًا عليه، خلافًا لباقي المتحيزات الواجب عليها التحيز. وعندها لا يمكن قياس المتحيّزين ببعضهما كون أحدهما جائزًا والآخر واجبًا. فإن التحيز في الأول واجب عليه ولا انفكاك منه ولا يتصور بدونه، وليس الثاني كذلك.

ولا نقول إلا ما قاله التفتازاني لما عسرت عليه مسألة الرؤية وأرجعها لقدرة الله ومشيئته، وليس رجوعه إلى مشيئة الله أولى من رجوعنا إليه. فهو تحيّز يليق به ولا يشابه شيئًا من التحيزات.

(١) المطالب العالية ٢/٢٨ ـ ٢٩.

وقد ثبت أن الله كان ولا شيء معه، ثم استوى على عرشه. فإن كان هذا الاستواء تحيزًا فهو جائز عليه، وحصل مستغنيًا عنه لا مفتقرًا إليه. فيمكن القول إنه بهذا الاعتبار متحيز تحيّزًا جائزًا وغيره من المتحيزات متحيزة وجوبًا، بمعنى أنها لا تنفك منه ولا يتصور قيامها بدونه. وذلك كما يقولون أنه موجود واجب الوجود وغيره من الموجودات موجودة ممكنة الوجود.

الثاني: لو كانت المتحيزات متماثلة في تمام الذات والماهية، لوجب القول بتماثل الأحياز كذلك، وهم لا يقولون به. واشتراك الله في التحيز مع باقي المتحيزات لا يلزم منه الاشتراك في الماهية أو في جزء الماهية، إلا إذا تماثلت الأحياز وتشابه التحيز بالتحيز، فلا يتم مطلوبهم.

ويمكن كذلك أن نقول إن اشتراك الله في الرؤية مع باقي المرئيات لا يلزم منه الاشتراك في الماهية أو جزء الماهية إلا إذا تماثلت الرؤية بالرؤية.

الثالث: إن قوله: «**لو كان متحيّزًا لكان مثلًا لسائر المتحيّزات في تمام الماهية والذات**» ينقضه ما اتفق عليه كافة المسلمين أنه ليس كمثله شيء. ولطالما تمسّك المتكلمون بتلك الآية لنفي الجهة والصفات، ولكنهم يغضون الطرف عنها لتقرير بعض حججهم ودعاويهم. فقد تمسك الرازي بقاعدة تماثل الجواهر، وبنى عليها تماثل المتحيزات. ثم ادعى أن الله لو كان متحيّزًا لكان مثلًا لباقي المتحيّزات. وفساد منطق ذلك يرجع إلى أمرين:

الأوّل: أنهم بنوا نظرية تماثل الأجسام على مسألة كسر العادة من الله لذلك الجنس فيقلب أعراضه. وبنوها كذلك على مشاهداتهم القاصرة للأجسام المشاهدة المحسوسة من حولهم. فكان ينبغي عليهم أن

لا يشملوا الله في تلك القاعدة لأنهم بنوها على قدرته على كسر عادات الأجسام، وتشمل القاعدة بحسب نظرهم كل ما هو مقدور لله من الأجسام المشاهدة.

وكذلك ينبغي عليهم أن يقتصروا على الأجسام المشاهدة المحسوسة التي وقعت في الإدراك، ولا تشمل الأجسام القديمة على فرض وجود أجسام قديمة، كما أنها لا تشمل ما خرج عن الإدراك والحس، لعدم وجود دليل يستندون إليه في شمول قاعدتهم لتلك الأجسام. فإذا وقع متحيز قديم خارج عن الإدراك والتصور، وجب استثناؤه من تلك القاعدة وعدم إخضاعه لها.

والأمر الثاني: أن هذه المقدمة التي تقول إن المتحيز مثيل لسائر المتحيزات في تمام الذات مقدمة نظرية لا يؤمن بها الفلاسفة الذين يسمونهم بالعقلاء ولا يؤمن بها عامة مثبتي الصفات. فهي من أفراد المعتزلة، وتابعهم الأشعرية عليها. وكان الأولى بهم من باب الجمع بين الحقائق والنصوص أن يقولوا: «لو كان متحيزًا، لكان مثلًا لسائر المتحيزات في تمام الماهية والذات، ولكن هذا محال لأن الله ليس كمثله شيء، فثبت كونه غير متحيز بالكيفية التي تحيزت بها المتحيزات».

وفائدة هذا التقرير أنه نفى عنه التحيّز بالكلية وبالمعنى المفهوم، وقيّد التحيّز له بأن يكون تحيزًا خاصًا به ولائقًا به، كما أننا نقرّ بالوجود له خاصًا به ولائقًا به، ولا محذور من ذلك مطلقًا. فيكون بذلك موفقًا بين الحجج العقلية والنصوص الشرعية، فلا هو ردّ النصوص وتأولها التأويلات القبيحة، ولا هو ردّ الضروري والمتيقن منه في العقول الصحيحة. ولعل ذلك من أوضح الدلائل على كذب دعواهم بالتوفيق بين العقل والنقل، فهم لا يخرجون عن الإطار العام لمنهج المعتزلة في هذا الشأن.

الرابع: من المعلوم أن الملائكة مخلوقة من النور، ومنهم من قال أن النور جسم، وآخرون قالوا أنه ليس بجسم. وهذا ما صرّح به الرازي في «المباحث الشرقية» وعنون فصلًا في كون النور ليس من الأجسام وأبطل القول به. فإن لم يكن جسمًا، فنحن نعلم أن للملائكة أجنحة وأنها تصعد وتنزل، ولها أيدي تصافح البشر، وأنها تسجد وليس في السماء موضع كف إلا وفيه ملك ساجد كما ورد في الحديث الصحيح. وهذا كله يدلّ على تحيّزها، ولو كانت مثلًا لسائر المتحيزات لكانت مثلًا للأجسام؛ لأن الأجسام متحيزة كذلك، فكيف يكون الجسم متماثلًا مع غير الجسم؟ فلزمه الإقرار بأن النور من الأجسام، وهو باطل؛ لأنه خارج عن تعريف المعتزلة أنه الطويل العريض العميق، كما أنه خارج عن تعريف الأشاعرة أنه المتألف. فثبت بطلان الحجة.

الخامس: إن الماهيات المتساوية يمتنع اختلافها في الصفات اللازمة لها. وقد أقرّ الرازي بذلك[1] ردًّا على من قال: «**لو وجب واجب الوجود لذاته، لكانت ذاته مساوية لسائر الذوات في كونها ذاتًا**»، لكنه فرّ بعد ذلك من الإلزام بتقسيمه للصفات استنادًا على صحة تقسيم الذوات إلى ممكن وواجب.

وإن المشاهد المحسوس أن الصفات اللازمة لجسم من الأجسام لا تكون بالضرورة من الصفات اللازمة لجسم آخر؛ بل إننا نرى أن الصفة قد تكون ممكنة لجسم من الأجسام وواجبة لجسم آخر وممتنعة عن جسم ثالث. والصفة اللازمة تعرَّف أنها الصفة التي يفتقر إليها الشيء في وجوده ولا يسعه الاستغناء عنها، ولا يكون بدونها. فكان عليهم أن يفصّلوا هذا الوجه في دليل تماثل الأجسام.

وسبب تغافلهم عن ذلك أنهم اخترعوا مذهبهم اختراعًا من عند

(١) انظر: «المطالب العالية» ١/ ١٦٨.

أنفسهم، فما لا يحتاجون إليه في البيان أو لا يخدم مصالحهم بشيء أو يعكّر صفو أدلتهم لا يذكرونه، وما احتاجوا إلى ذكره وردّه لنصرة مذهبهم فصّلوا في أمره وأطالوا النفس في إبطاله.

السادس: إن دعواه بتفرق الأجسام وتمزقها غير مسلّم بها، وهي فرع دعوى حدوث الأجسام، فما لم يتم إثبات حدوث الأجسام فلا شيء يلزم القول بالتفرق والتمزق. وإذا كان المتحيز محل النزاع هو ذات الله، فهو قديم متفق على قدمه، فالقول بالتفرق والتمزق للأجسام باطل هنا وخارج عن المسألة، إلا أن يثبت أن الجسم يقبل التمزق والتفرق وإن كان قديمًا.

ثم إن دعواه تلك ينازعه عليها أكثر الفلاسفة الذي يقولون أن الأفلاك السماوية قديمة وهي بالتالي لا تقبل الخرق والتمزق، مع أنهم يثبتون كونها أجسامًا، إلا أنهم يميزون بينها وبين باقي الأجسام لاختلاف مادة الأفلاك عن مادة غيرها من الأجسام، وصورتها عن صورة غيرها. وأصل ذلك أن الجسمية عند الفلاسفة اشتراك محض، وكل الأجسام السفلية والعلوية عندهم أجسام بالاشتراك، ولا يلزم منها التشابه.

الحجة الثانية: قال الرازي: «**إن كل متحيز مركب، لوجوه:**
الأول: كل متحيز فإن يمينه مغاير ليساره، وكل ما كان كذلك فهو مركب.
الثاني: أن الفلاسفة قالت: كل جسم مركب من الهيولي والصورة.
الثالث: كل متحيّز فإنه يشارك سائر المتحيّزات في كونه متحيزًا، ويخالفها في تعيّنه. وما به المشاركة غير ما به المخالفة، فوجب أن يكون كل فرد من أفراد المتحيّزات مركبًا من عموم التحيز الذي به المشاركة، ومن ذلك التعين الذي به المخالفة. فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن كل متحيّز مركب»[1].

---

(١) المطالب العالية ٢/ ٢٧ ـ ٢٨.

قلت: أما الرد على الأول: فهو مبني على كون الحيز وجوديًّا، وعلى كون المتحيز له يمين وله يسار وقابل للانقسام، ودون ذلك لا يتم مطلوبه. ثم إن المتكلمة التزموا كون الجوهر متحيزًا، فإذا صحّ له اليمين واليسار اقتضى بحسب دليلهم أن يكون مركبًا، وكل مركب منقسم.

وقوله: «**كل ما كان كذلك فهو مركب**» مصادرة على المطلوب، فإن هذا هو المطلوب إثباته.

ثم إن لقائل أن يقول: كل ما هو مرئي، فإما أن يكون يمينه عين يساره أو مغاير له. **والأول** باطل؛ لأن الرائي قد رأى وحكم أن اليمين غير اليسار، وهذا كافٍ في الحكم. **والثاني** يقتضي التركيب على حسب دليلكم. فما تقولونه هنا يقال في مسألتنا.

أما الردّ على الثاني؛ فهذا ما يقرّ به الفلاسفة ولا يقرّ به غيرهم، فلا يلزمهم. والرازي كثيرًا ما يستعين بمذاهب الفلاسفة للدلالة على كلامه، بالرغم من عدم موافقته لهم. بل هو يردّ على قول الفلاسفة ويبطله في بعض كتبه، إلا أنه يفضل أن يذكره في هذا الموضع ليؤيد به رأيه.

وذكر المقدّمات للحجج إما أن يراد بها التقرير أو إلزام الخصوم. فإن كانت الأولى وجب على المحتج أن يبنيها بحسب مبانيه هو، والرازي لا يؤمن بتركيب الفلاسفة. وإن كان يريد منها الثانية وجب أن يبنيها بحسب أصول الخصوم ليتم الإلزام، وخصومه لا يؤمنون بهذا التركيب. فإذا بطلت الحالتان فلا وجه لإيراد الرازي لها.

أما الردّ على الثالث؛ فمن وجوه:

الوجه الأول: أن الاشتراك الحاصل هو مطلق التحيز، وهو مفهوم كليّ. والمفاهيم الكلية موجودة في الذهن، ولا يوجد مشاركة خارجية بين أفرادها لأنها لا تظهر في الخارج إلا من خلال تقييدها بالفرد.

فالموجود الحقيقي الخارج هو تحيز مخصوص لكل متحيز. فبطل قوله: «**وما به المشاركة غير ما به المخالفة**»، إذ أننا لا نسلّم بوجود ما به المشاركة، فضلًا عن أن نسلّم بتمايز ما به المشاركة عما به المخالفة، إذ لا شيء يمنع من أن يكون التحيز قد حصل على نحو مخصوص بحيث تكون المشاركة الحاصلة هي عين المخالفة التي أفضت إلى التعين، فتكون مقيدة بهذا الوصف، لا أن هنا مشاركة وهناك مخالفة غيرها.

وقوله هذا يشبه قول من قال أن الشيء الفلاني لونه أحمر، فيكون مركبًا من اللونية والاحمرار. فإن هذا حاصل قوله؛ لأن الأشياء المرئية تشترك في اللون ولكنها تتمايز في تعيين ذلك اللون. والقول بتركيب الشيء من اللونية والاحمرار قول ظاهر الفساد لا يحتاج إلى إظهار فساده. ولو صحّ ذلك لبطل قولهم بالجوهر الفرد؛ لأن الجوهر الفرد عندهم يقبل اللون، ويحلّ فيه اللون نفسه الذي يحلّ في الجسم. وإذا صحّ ذلك، فيكون الجوهر الفرد مركبًا من اللونية ومن تعيين اللون الخاص به.

الثاني: قوله: «**فوجب أن يكون كل فرد من أفراد المتحيّزات مركبًا من عموم التحيّز الذي به المشاركة، ومن ذلك التعين الذي به المخالفة**» لا يعني حدوث التركيب ما لم يثبت أن التحيز والتعين ثبوتيان، والمتكلمة لا تتفق على ذلك؛ بل أكثرهم على أن التعين غير ثبوتي، وذكره الرازي في «المحصل».

ثم إن لقائلٍ أن يقول إن سبب المخالفة الحاصلة هو التحيز نفسه، ويكون كل تحيز يحمل التعين كصفة له إلى جانب المشاركة في عموم التحيز، وهذا العموم غير ثبوتي، فلا تركيب.

الثالث: هذا التركيب الذي ذكره في مقدمته، هل هو تركيب جوهري حسي أم لا؟ بمعنى؛ هل المتحيز مركب من التحيز والتعين، أم

مما وقع به عموم التحيز وما وقع به التعين؟ فقد بنى دليله على اعتبار أن المتحيز ذات قائمة بعينها، فلو اعتبر لها الأجزاء لوجب أن يكون كل جزءٍ منها ذاتًا قائمة بعينها في الخارج، ومن المعلوم أن المشاركة والتعيّن اللذين ذكرهما هما من المفاهيم لا الذوات.

فلعل آخر يقول: «كل متحيّز فإنه يشارك سائر المتحيّزات في كونه متحيزًا ويخالفها في تعيّنه. وما به المشاركة غير ما به المخالفة، فوجب أن يكون جزءٌ من ذاته محلًا للمشاركة أو علة لها، وجزءٌ آخر محلًا للتعيّن أو علة له، فثبت أن كل فرد من أفراد المتحيّزات مركبًا من هذين الجزئين». فهذا الكلام أسلم من قول الرازي، إلا أن عليه أن يثبت وجود جزءٍ كعلة للمشاركة، وجزءٍ آخر للتعين، وليس له سبيل إلى ذلك. ثم إن قوله ذاك مبني على صحة القول بالجوهر الفرد، والخصم ينازعه في ذلك ولا يسلّم به.

الرابع: إن لقائل أن يقول: كل مرئي فإنه يشارك سائر المرئيات في كونه مرئيًا، ويخالفها في تعيّنه. وما به المشاركة غير ما به المخالفة، فوجب أن يكون كل فرد من أفراد المرئيات مركبًا من عموم القابلية للرؤية الذي به المشاركة، ومن ذلك التعين الذي به المخالفة. فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن كل مرئي مركب. وهم يثبتون الرؤية لله، ومع ذلك لا يقولون عنه أنه مركب.

الحجة الثالثة: قال: «**لو كان متحيزًا لكان متناهيًا، وكل متناه ممكن. وواجب الوجود ليس بممكن، فالمتحيز لا يكون واجب الوجوب لذاته. أما بيان أن كل متحيز متناه، فللدلائل الدالة على تناهي الأبعاد. وأما أن كل متناه ممكن، فلأن كل مقدار فإنه يمكن فرض كونه أزيد منه قدرًا، وأنقص منه قدرًا**»[1].

---

(١) المطالب العالية ٢/ ٣١، الأربعين ١/ ١٥٨.

قلت: مقدمة أن المتحيّزات متناهية مبنية على افتراض أن التحيّز كان داخل العالم؛ لأنه استدل بها على كون الأبعاد متناهية. فيكون المكان محدودًا والأبعاد فيه محدودة، فلا بد أن يكون ذلك المتحيّز متناهيًا. أما فيما هو وراء العالم فيلزم بناء الدليل من جديد، إذ لا مفاهيم محددة هناك للبعد والتناهي واللا تناهي.

أما المقدمة الثانية، فحاصلها أن كل مقدار فإنه يمكن فرض كونه أزيد منه قدرًا وأنقص منه قدرًا، فالرد عليه من وجهين:

الأول: أن هذا الإمكان الذي فرض فيه كونه أزيد أو أنقص إنما هو دعوى مجردة لا تستند إلى أي دليل يثبتها، وتندرج تحت أحكام الوهم والخيال الذي تعوّد المتكلمة على التوسع فيها ليتم لهم مطلوبهم.

ولا ريب أن الحكم بكون المقدار لله أزيد أو أنقص مما هو فيه إنما مصدره الخيال ولا مدخل فيه للعقل أبدًا؛ لأننا لا ندرك هذا المقدار ولا نتصوره، فليس لنا تصوّر ما هو أزيد منه أو أنقص منه حتى نحكم بوجوده، وليس لنا مثال سابق حتى نحكم عليه بالإمكان أو الوجوب.

والذي ذكره الرازي يصلح إن كان يريد مقدارًا لشيء من الأشياء المدركة المخلوقة والتي لها مثال سابق عنده وثبت إمكان الزيادة أو النقصان فيها. وكانت تصلح تلك الحجة لو أنه أراد شيئًا ممكنًا وعلى مقدار معين، فنقول: لم وُجد ذلك الشيء على ذلك المقدار دون غيره؟ وإنما جاز لنا هذا السؤال بسبب قياس الشيء على مثله، فكما وجدنا هذا المقدار وجدنا غيره من المقادير، فلم تعيّن وجود ذلك المقدار لذلك الشيء دون غيره من المقادير؟ فهذا حسن التوجيه.

أما في مسألتنا هذه، فإن القياس باطل؛ لأننا إذا أدركنا مقدار شيء من الأشياء، حكمنا أنه كان يمكن له أن يكون أكبر من ذلك أو أصغر؛ لأنه حادث والمحدث هو الله، وكان قادرًا على أن يقدّره أزيد أو

أنقص من ذلك. ولو سألناهم عن مقدار هذا العالم، وهل كان يمكن أن يكون أصغر أو أكبر من ذلك؟ لقالوا: نعم يمكن، ولكن لا دليل لهم على ثبوت الإمكان في نفسه إلا أن يقولوا أن المحدث له كان قادرًا على أن يجعله أكبر مما كان أو أصغر. فثبوت الإمكان إنما كان لأجل كون الشيء حادثًا، والمحدث قادر عليه.

أما مقدار الله، فإننا إذا سلمنا القول بصحته لا يمكن الحكم عليه بذلك؛ لأننا لا نقول إنه حادث وله محدث حتى نثبت إمكان زيادة ذلك المقدار أو نقصانه. فإن ثبت مقدار الله حقيقة فبابه هو باب صفات الله، فكما أننا نقول بوجوب صفات الله وأزليتها، فكذلك نقول بوجوب مقداره وأزليته، إذ أنه يكون من صفاته كذلك.

الثاني: إن القول بإمكان زيادة ونقصان مقدار الشيء الممكن إنما هو فرع إمكان حصول نفس تلك الزيادة المتخيّلة. وهذا صحيح في الأشياء الموجودة في داخل العالم، وذلك لوجود الفراغات والأبعاد بين الأشياء. أما ما كان خارج العالم، فلا نتصور مسألة إمكان الزيادة لعدم وجود تلك الأبعاد. والقائل بذلك إنما يتخيل الله في العالم، ثم يفترض له حدًّا ومقدارًا، ثم يقول إن ذلك المقدار كان يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه الآن.

وكذلك نقول إنه إذا كان للمتحيز مقدار، فإن إمكان زيادة أو نقصان هذا المقدار هي فرع إمكان حيز المتحيز للزيادة والنقصان. فإن كان من المحال للحيز أن يكون أنقص أو أكبر مما هو عليه، كان ذلك المقدار للشيء واجبًا لا ممكنًا. فالحكم على المقدار لله بالإمكان لا يتم قبل الحكم على حيّزه بذلك. والحكم على الحيّز بكونه أزيد أو أنقص مما هو عليه إنما يكون بالقياس على الأحياز الموجودة داخل العالم لأنها تخضع للزيادة والنقصان، أما ما كان وراء العالم فلا يلزم ذلك، فبطل القياس.

فتبين أن فساد حجّته يعود إلى قياس الغائب على الشاهد، من جهة أنه قاس المقدار الغائب على المقدار الشاهد، وقاس الحيز الغائب على الحيز الشاهد. واعلم أن أكثر التخبط الذي وقعوا به في الاحتجاج إنما كان من جنس هذا الخلط.

الحجة الرابعة: قال: «**لو كان مختصًّا بالحيّز والجهة، لكان محتاجًا في وجوده إلى ذلك الحيّز والجهة. وهذا محال**»[1].

وذكر أدلّته على أن الحيز والجهات من الموجودات، وقد ذكرنا جانبًا منها في الباب السابق، فلا نعيدها.

ثم قال ما يلي: «**إن المسمّى بالحيّز والجهة موجود مستغن في وجوده عن ما يتمكن فيه ويستقر فيه. وأما الذي يكون مختصًا بالحيز والجهة فإنه يكون مفتقرًا إلى الحيز والجهة. فإن الشيء الذي يكون مشارًا إليه بحسب الحس يمتنع حصوله إلا مختصًا بالحيز والجهة. فثبت أنه تعالى لو كان مختصًا بالحيز والجهة، لكان مفتقرًا في وجوده إلى الغير. وإنما قلنا أنه محال لوجوه:**

الأول: إن المفتقر في وجوده إلى الغير يكون بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه. وكل ما كان كذلك كان ممكنًا لذاته، وذلك في حق واجب الوجود لذاته محال.

الثاني: إن المسمّى بالحيز والجهة أمر مركّب من الأجزاء والأبعاض، لما بيّنا أنه يمكن تقديره بالذراع ويمكن وصفه بالزائد والناقص. وكل مركب فإنه مفتقر إلى جزئه، وجزؤه غيره. فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، فيكون ممكنًا لذاته، ينتج أن الشيء المسمى بالحيز والجهة ممكن لذاته. فلو كان الله تعالى مفتقرًا إليه، لكان مفتقرًا إلى الممكن لذاته.

---

(١) المطالب العالية ٢/ ٣٩، الأربعين ١/ ١٥٨.

الثالث: لو كان الباري تعالى أزلًا وأبدًا مختصًّا بالجهة والحيّز، لكان الجهة والحيز موجودًا في الأزل. فيلزم إثبات قديم غير الله، وذلك محال بالإجماع»[١].

قلت: أما قوله: «**لو كان مختصًّا بالحيّز والجهة، لكان محتاجًا في وجوده إلى ذلك الحيّز والجهة**»، فلا نسلّم به، وبيان ذلك من وجوه:

الأول: إن هذا مبني على كون الحيز والجهة أمورًا موجودة. وهو قد ذكر أدلته في ذلك، وقد رددنا عليها وفصّلنا فيها القول وبسطناه في موضعه.

الثاني: إن هذا يصحّ لو كان التحيز في حقه واجبًا وضروريًّا لا ينفك عنه منذ وجوده. أما الله فهو الأول، وقد كان ولا شيء معه، ثم خلق السماوات والأرض، ثم استوى على عرشه وهو فوق السماوات والأرض. وهذا لا يوجب الحاجة إلى الحيّز، فإن تحيّزه ليس افتقارًا للتحيّز من حيث هو تحيّز؛ بل هو تشريف له. فبطل القول بالحاجة. أما إن كان يريد بالاختصاص مجرّد حصوله بالحيز والجهة، فإن ذلك ممنوع؛ لأن من يؤمن به كأنه يجيز على الله النقص، إذ ثبت أنه كان بدون حيز وجهة، فمتى حصلت الجهة والحيز علمنا أنها لم تكن لحاجة، وإلا حكمنا على الله بالنقص.

وللمنازع أن يقول إن الله لم يكن معه ملائكة، ثم خلق الملائكة، فهو يدل على افتقاره لهم في تدبير ملكوته. ولا أحد يقول بذلك من المسلمين، ونؤمن على اختلاف طوائفنا أن ذلك من علامات عظمته وجلاله وملكوته أن يكون له ملائكة مدبرات للأمر، ويعبدونه ولا يعصونه شيئًا، وهو تشريف له لا افتقار. والاستواء على العرش تشريف وجلال، لا افتقار فيه كذلك.

(١) المطالب العالية ٢/ ٤٠.

ومراد المتكلمين من ذلك أن اختصاصه بالحيز إن كان من لوازم ذاته فيلزم قدم الحيّز. وإن لم يكن من لوازم ذاته فقد حدث انقلاب في ذات الله جعله يفتقر إلى الحيّز المنفصل عنه بعد أن لم يكن يفتقر إليه. وقد عرفت أيها اللبيب أن هذا إنما يصحّ لو أن الجواز انقلب إلى الوجوب، والمثبت للعلوّ لا يزعم ذلك.

وقد اعترض الرازي على جواز التحيّز، فقال: «**لو كان حصوله في الحيّز المعين من الجائزات، امتنع أن يحصل في حيّز من الأحياز إلا بتخصيص مخصص وبجعل جاعل. وكل ما حصل بفعل فاعل مختار فهو محدث. فيلزم أن يكون حصوله في الحيز المعين محدثًا. وإذا امتنع خلو ذاته عن الحصول في الحيز المعين، وثبت أن الحصول في الحيز المعين محدث، لزم أن يقال إن ذاته لا تخلو من المحدث، وما لا يخلو من المحدث فهو محدث**»(١).

قلت: حاصل الحجة أنه يقول إن الله إذا حصل في الحيز بعد أن لم يكن فيه، فقد لزم القول إنه لا تخلو منه الحوادث، وما كان كذلك فهو حادث. وللمنازع له أن يقول إن الحوادث إذا تسلسلت إلى ما لا نهاية فلا شيء يمنع من كونه قديمًا، والمتكلمة يمنعون مثل هذا التسلسل كما تقدّم في موضعه.

وكنا قد ذكرنا أن الحقّ أن تلك الحوادث إن كانت من جنس العلل فيستحيل تسلسلها، إذ أن معناه أن الشيء لا يحدث إلا بحدوث شيء آخر، ولكن الشيء الآخر لا يحدث إلا بحدوث شيء ثالث، وهكذا إلى ما لا نهاية. فهذا النوع من التسلسل اللا متناهي يستحيل حصوله.

الثالث: أن حجته لا تتم ما لم يثبت أن حصوله في الحيز ثبوتي. ولو كان الحيز عدميًا لم يكن الحصول ثبوتيًا. وقد انتهينا من مسألة عدمية الحيز وأشبعناها بحثًا وتفصيلًا.

---

(١) المطالب العالية ٢/٤٨.

الرابع: أن حجته تورد عليهم في مسألة خلق العالم، فإن خلق الله للعالم من الجائزات، فامتنع أن يخلقه في زمان معين وعلى قدر معين دون تخصيص مخصص وجعل جاعل. فيلزم أن يكون خلقه للعالم محدثًا، ولزم أن يقال أن ذاته لا تخلو من الحوادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. وقد فرّوا من ذلك الإلزام بقولهم أن الخلق هو عين المخلوق. وفي ذلك تفصيلات كثيرة ليس هذا موضع بسطها.

أما قوله: «**إن المسمّى بالحيز والجهة موجود مستغن في وجوده عن ما يتمكن فيه ويستقر فيه**»، فهذا مبني أيضًا على كون الحيز والجهات أمورًا وجودية. ثم ذكر ثلاثة وجوه في ذلك. وفيما يلي الرد على كل وجه فيها.

أما الوجه الأول: فالذي ذكره الرازي في تعيين الغير ليس بسديد، إذ قد يكون ذلك الغير جزءًا من ماهية الشيء نفسه، ولا توجد ماهية خاصة مستقلة بذلك الجزء. فإنه يصحّ قولنا أنه يلزم من عدم ذلك الجزء عدم الشيء، ولكن لا يصحّ قولنا أن هذا الجزء غير ذلك الشيء؛ لأننا لم نثبت للجزء ماهية مستقلة له حتى نميز بينها وبين باقي الماهيات.

فالعبرة في ذلك تكون إذا أمكن وجود الشيء دون جزئه، أو أمكن وجود الجزء دون الشيء المركب منه. فإذا امتنع الأمران استوجب التلازم وعدم الانفكاك بين الشيء وجزئه، فيكون الجزء من نفس ماهية الأصل، ويكون افتقار الشيء إلى ذلك الجزء افتقارًا إلى جزء ماهيته، وهو افتقار إلى النفس لا إلى الغير. وإلا فإنه يمكن القول إن قدرة الله ليست عين ذات الله، والله يحتاج إلى قدرته في الخلق كما يحتاج إلى علمه في تدبير السموات والأرض، فيكون الله مفتقرًا إلى غيره.

وهذا يرد على مذهب من قال أن الصفة غير الموصوف وأن الوجود زائد على الماهية؛ لأن من يقول بذلك يلزمه القول إن الله يحتاج

إلى البقاء في وجوده، كما يحتاج إلى علمه في التدبير وإلى قدرته في الخلق.

أما الوجه الثاني؛ فقد بناه على ثلاث مقدمات: **الأولى** أن الحيّز مركب من الأجزاء، **والثانية** أن كل مركب مفتقر إلى جزئه، **والثالثة** أن جزء الشيء غير الشيء. ثم يستدل بذلك على أن الحيز ممكن لذاته، فلو كان الله مفتقرًا إليه لكان مفتقرًا لما هو ممكن. وما ذكرناه في أول الحجة كاف في هذا المقام، وأبطلنا فيه شبهة الافتقار. ولكننا نعلّق على ما ذكره بما يلي:

أما المقدمة الأولى، ففاسدة من وجهين:

الوجه الأول: أن تلك المقدمة في نفسها مبنية على مقدمتين فاسدتين: أوّلها فكرة الجوهر الفرد، وثانيها أن الأحياز والجهات وجوديات. والمنازع له لا يسلّم بأي منها.

الوجه الثاني: أنه لم يوضّح مراده من الحيّز، وهل هو البعد والفضاء، أم السطح الحاوي؟ فيلزمه الأول؛ لأن الثاني عرض، ولا نتصور الأبعاض في العرض كذلك.

ثم إن قوله: «**لما بيّنا أنه يمكن تقديره بالذراع**» لا يسلّم به الفلاسفة. فإن الأفلاك السماوية مقدّرة بالذراع، ولا يلتزم الفلاسفة أنها مركبات، ولا أنها تفتقر إلى أجزائها. فتبين أن تلك المقدمة لا تلزم خصومه بشيء، وإنما تصلح أن تكون تقريرية يؤسسها بحسب مذهبه هو، وذلك بعد إثباته للجوهر الفرد ولوجودية الأحياز والجهات.

أما المقدمة الثانية، فقد سبق الحديث عنها. وفيها تفصيل؛ فإن ذلك يصحّ لو كانت الأجزاء موجودة مستقلة عن وجود ذلك المركب ومتقدمة عليه في الوجود، فنقول إنه افتقر إليها في تكونه ووجوده، ولا يستغني عنها في تركيبه. أما إذا لم يكن لتلك الأجزاء وجود خارجي

مستقل عن وجود ذلك المركب فيكون تركيبه واجبًا، فلا معنى عندئذ لقولنا أنه يفتقر إلى أجزائه.

أما المقدمة الثالثة؛ فإنها تبع للمقدمة الثانية في الحكم، فإن فسدت الثانية فسدت الثالثة. والمعنى أنه إذا قيل عن الشيء أنه مفتقر لشيء آخر، تعيّن القول إن ذلك الآخر غير الشيء الأول. أما إن كان الآخر من الشيء ولا يستقل بالوجود عنه ولا يتقدمه، فهذا من باب التركيب الواجب الذي لا نسلّم فيه أن الشيء يفتقر إلى الجزء؛ لأن الجزء ليس له ماهية ولا قوامة إلا بالشيء نفسه، فيكون الشيء مفتقرًا إلى نفسه حقيقة لا إلى شيء غيره.

وكان يمكن له تجنب ضعف تلك المقدمات وتجاوز الذي ذكره عن افتقار الأحياز والجهات وتركيبها وإمكانها، بأن يقول إن الله إن كان له حيز فإما أن يكون حيّزه منه أو غيره. فإن كان منه لزم التركيب. وإن كان غيره لزم الافتقار إلى غيره. فهذا وإن كان فاسدًا كفساد سابقه، إلا أنه أجود منه؛ لأنه يحتوي على مقدمة وإلزامين. واعلم أن ما أوردناه في الحجة الثانية وفي هذه الحجة يبطله، فلا حاجة للإعادة.

أما الوجه الثالث، فلا جديد فيه. ونعلّق عليه بأمرين:

الأول: إن هذا مبني على افتراض أن الحيز وجودي، وقد سبق الإشارة إليه.

الثاني: لا أحد قال أنه مختصّ أزلًا وأبدًا بالجهة والحيز. فقد سبق أن ذكرنا أنه كان ولا شيء معه، ثم خلق العرش والقلم، ثم خلق السموات والأرض، ثم استوى على عرشه كما أخبر في كتابه. فإن كان استواؤه على العرش فوق العالم تحيزًا على مبانيهم، فإنه ليس تحيّزًا في الأزل.

الحجة الخامسة: قال: «**لو كان تعالى مختصًّا بالحيّز والجهة،**

لكان إما أن يكون غير متناه من كل الجوانب، أو يكون متناهيًا من بعض الجوانب وغير متناه من سائر الجوانب، أو يكون متناهيًا من سائر الجوانب. والأقسام الثلاثة باطلة»[١].

قلت: هذا مبني على سبق افتراض أن الحيّز الخاص بالله داخل العالم، فيُعقل فيه اتخاذ الجهات والمسافات والأبعاد من حوله. أما فيما هو خارج العالم فمفهوم التناهي واللا متناهي غير متصوّر، إذ أنه يلزمنا إعادة تعريف المسافة والبعد حتى نتصور تلك المفاهيم. وإذا كنا اتفقنا أنه لا شيء خارج العالم سوى الله، فلا شيء غير الله حتى يقال فيه أنه متناه من ذلك الجانب أو ذاك؛ لأن مفهوم التناهي فيه غير متصوّر. وما أوردناه في الردّ على الحجة الثالثة عن المقدار والتناهي كافٍ في الرد على هذه الحجة.

الحجة السادسة: قال: «**الأحياز والجهات إما أن تكون متساوية في الماهية، أو مختلفة في الماهية. فإن كان الأول لزم من صحة اختصاص الباري تعالى ببعض الأحياز صحة اختصاصه بسائر الأحياز بدلًا عن ذلك الحيز، وإذا كان حصوله في كل واحد منها بدلًا عن الآخر أمرًا جائزًا، كان حصوله في بعض الأحياز أمرًا جائزًا، فيفتقر ذلك الاختصاص إلى المخصص، وهو على القديم المحال.**

وأما إن قلنا بأن الأحياز مختلفة في الماهية والحقيقة، فلعلّ خاصيّة بعض تلك الأحياز اقتضى حصول ذات الله تعالى فيه وخاصية بعضها اقتضى امتناع حصول ذات الله فيه. فنقول: هذه الأحياز أشياء متباينة بالعدد ومتباينة بالماهيّة، ولكل واحد منها خاصية معينة وصفة معينة. فهي أشياء موجودة قائمة بأنفسها، موجودة في الأزل. فإذا كانت هذه الأحياز غير متناهية كان قد وجد مع الله تعالى في الأزل: موجودات قائمة

---

(١) المطالب العالية ٢/ ٤١ ـ ٤٢، الأربعين ١/ ١٥٧.

بالنفس، غير متناهية. وذلك لا يرتضيه المسلم. فثبت أن القول بأن الله تعالى في الجهة محال»(١).

قلت: قد ذكرنا ما في هذا الدليل عند الحديث على عدميّة الأحياز والجهات، وقد أشبعنا المسألة بحثًا في الباب الأول. وإنما لا يضير أن نعلق على ما ذكره الرازي في تلك الحجة بوجوه:

الوجه الأول: الدعوى أن الأحياز مختلفة في الماهية لا دليل عليها، إذ لا أحد منهم فسّر ماهية الحيز وعرّفه وحدّه بحدّ حتى يثبت وجوده، ثم يحكم باختلاف أو تماثل الماهيات.

الوجه الثاني: قد ذكرنا أن الباري ﷻ ليس له حيز وجودي منفصل عنه، إلا إن كان يريد استواءه على العرش. والاستواء لا يعني بحال ثبوت حيز وجودي منفصل عن الله.

الوجه الثالث: وعلى التنزل بصحة وجود الحيز له، لا يمكن إثبات أكثر من حيز. وهذه صورة استعارها الرازي من إنسان يجلس على كرسي في العالم المحسوس المشهود، فظن وجود جهات وأحياز من حوله. وهذا من خيالات المتكلمة المتوهمة، فإننا ذكرنا أن الله قبل أن يخلق العالم لم يكن هناك جهات ولا أشياء، وبالتالي لا يوجد أمكنة ولا أحياز. فالقول بوجود الأحياز من حوله، وأنه اختار منها حيزًا بعينه للحصول فيه كلام باطل وفاسد بمجرد تصوّره، ولكن مراد الرازي إثبات قدم الأحياز، ثم الخلوص إلى أنها تشارك الله في القدم والأزلية.

الوجه الرابع: أننا سبق وأشرنا أن ما وراء العالم ليس ثمة جهات بالمعنى الاصطلاحي المعروف للكلمة. ومجرد إثبات الله والعالم لا يعني أن يكون أحدهما في جهة عن الآخر؛ لأن مفهوم الجهة لا يكون له معنى إلا بوجود الجهات الأخرى. أما وجود جهة واحدة متعرّية عن

---

(١) الأربعين ١/١٥٩ ـ ١٦٠.

باقي الجهات فأمر غير متصوّر وغير مفهوم؛ لأن الجهة لا تكون جهة إلا مع وجود جهات أخرى في مقابل ذلك، وافتراض الجهات يعني افتراض الوجود والفضاء من حول الشيئين.

وتلك الصورة التي يتخيّلها المتكلم عن الله والعالم هي نفس صورة الشيئين الذين يقابلان بعضهما في داخل العالم، فيتخيّل المتكلم جهات عديدة من حولهما، ويكون أحد الشيئين في جهة واحدة من تلك الجهات. لذلك فإننا إما أن ننفي الجهة على ما ذكرناه، أو نثبت جهة واحدة هي التي تعيّن قبولها عن الفوقية.

والخصم قد ينازع أن وجود شيئين في مقابلة يستوجب الجهة ضرورة. فإن لم يستوعب الذي سبق ذكره، فيثبت جهة واحدة فقط وهي حيث تحيز الله والعالم عن بعضهما، ولا يسعه إثبات جهة أخرى لله. وعلى ذلك بطل القول بالتساوي والاختلاف بين الأحياز والجهات.

الوجه الخامس: يريد الرازي إلزام الخصم من خلال فرض أحد الاحتمالين: إما أن تكون الأحياز متساوية، وإما أن تكون متمايزة في الماهية، وبالتالي فهي وجودية. فذكر الاحتمال الأول، ثم زعم أن اختصاص الله بأحدها أو بعضها يلزم اختصاص الله بسائرها، وأن حصوله على حيّز خاص منها يفتقر إلى المخصص، وهو على القديم محال. وهذا مبني على وجودية الأحياز والجهات.

وهذا التخصيص الذي ذكره الرازي بين الأحياز المتساوية هو عين ما ذكره الفلاسفة للمتكلمين في مسألة حدوث العالم، فقد قال الفلاسفة أن كل الأزمان متساوية بالنسبة إلى الله، فاختصاص الله لواحدٍ منها لخلق العالم دون سائر الأزمان يدل على ترجيحٍ بغير مرجح. وردّ المتكلمون عليهم أن الفاعل المختار له أن يرجح بإرادته. وهذه المسألة من جنس تلك المسألة، فإننا لو افترضنا على سبيل التنزل تعدّد الأحياز على ما

زعم به الرازي، وأنها وجودية، فإن اختصاص الله لواحدٍ منها إنما كان بحكمته وإرادته.

والمتكلمة تقول إن الإنسان يماثل الإنسان الآخر في ماهيته، وعلى قولهم ذاك فإنه يستوي أن يدخل الله أحدهما الجنة ويدخل أحدهما النار، إلا أن حكمته وإرادته وعدله تقضي بإدخال المؤمن الطائع الجنة وإدخال الكافر العاصي النار، ولا يمنع ذلك كونهما متساويين في الماهية. وهذا الاختيار لأحدهما على الآخر لا يدلّ بالضرورة على مخالفة أحدهما للآخر.

ولو أعطينا لإنسان عاقل كوبي ماء متساويين من كل وجه، ويحويان الماء نفسه من النبع نفسه، ثم قدمنا أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره، فلعلّه اختار الذي عن يمينه رغبة في تحصيل الأجر وامتثالًا للشارع، فيكون المرجح عائدًا إلى قصد الشارب وإرادته، ولا يعني اختلاف ماهية الكوبين أو الماء.

وكذلك قال الرازي في «تفسيره»: «**قوله: «يخافون ربهم من فوقهم»، وقد بيّنا بالدليل أن هذه الفوقية عبارة عن الفوقية بالرتبة والشرف والقدرة والقوة. فظاهر الآية يدل على أنه لا شيء فوقهم في الشرف والرتبة إلا الله تعالى**»[1].

وكأن الرازي يقرّ أن جهة الفوق تشير إلى الشرف والرتبة والقدرة والجلال، لذلك وصف الله نفسه بها. فإذا كان الفوق يفيد تلك المعاني، تعيّن كونه سببًا معتبرًا وكافيًا وراجحًا للتخصيص بهذا الجهة عن غيرها من الجهات على التنزل بوجودها.

وإنما يمتنع القول بالفاعل المختار لو أنه ثبت أن الله متحيزٌ منذ الأزل، وإلزام الرازي لا يتم حتى يثبت أن التحيز لله وقع منذ الأزل.

(١) مفاتيح الغيب ٢٠/ ٣٩.

ولكننا سبق وقلنا أن الله كان ولا شيء معه، ولا أحياز ولا أماكن ولا جهات.

فإن كانوا يعتبرون أن استواءه على العرش تحيزًا، فالاستواء حدث بعد أن لم يكن، وليس بقديم. وهو يستوي على عرشه متى يشاء وكيف يشاء، مثلما أنه يخلق العالم متى شاء وكيف شاء. بل إنه خلق العالم بمقدار وكان قادرًا على أن يخلقه أكبر أو أصغر مما هو. ولكنه اختار مقداره الذي عليه لحكمة لا يعلمها إلا هو.

ثم ذكر الاحتمال الآخر، وهو أن الأحياز متمايزة، وأن ذلك دليل على وجودها، ثم قفز إلى نتيجة مفادها أنها أشياء موجودة قائمة بأنفسها وقديمة.

فنقول: إن مجرد تباين الأحياز بالعدد والماهية لا يوجب كونها موجودات قائمة بأنفسها وموجودة في الأزل. فإن الأشياء الاعتبارية في الذهن والإضافة تتباين أيضًا بالعدد وبالماهية، كالمثلث والمربع والدائرة والخط والخطين والنقطة والنقطتين. فكان ينبغي عليه إثبات وجودية الأحياز بدليلٍ منفصلٍ، لا أن يكتفي بكونها متباينة في العدد والماهية. فإنه لم يوضّح ما مراده من عدد الأحياز وماهياتها، ولماذا قفز إلى مثل هذا الاستنتاج لمجرد تمايز الأحياز عن بعضها، ولماذا اعتبر هذا التباين دليلًا على الوجود الحقيقي الخارجي لا الوجود الاعتباري الإضافي؟

فالصحيح أن الأحياز مختلفة في الإضافات، دون ذكر ماهيات الأحياز بشيء لعدم تصوّرها ولا حقائقها لعدم ثبوتها. وقولنا أن الأحياز والجهات عدمية لا يلزمنا القول إنها متساوية أو مختلفة في الماهية، فلفظ الماهية لفظ معوّق في هذا السياق ويجرّ إلى وهمٍ يتعمّد المتكلمون إحداثه، لإيقاع الخصم في شرك الشبهة.

فإن قيل: فأنتم تقرّون أن اليمين غير اليسار والفوق غير التحت

وهذا المكان القريب هنا غير ذاك المكان البعيد هناك، وهذا إقرار منكم بالتباين بينها. قلنا: إنما التباين هنا وقع بالإضافة وليس ذاتيًّا للشيء حتى نثبته، فهو نسبي مضاف إلى أجسام أخرى. والرازي نفسه يقرّ أن اليمين واليسار إضافات. والله خصّ نفسه بجهة الفوق من الناس، ولكنه لم يخصّ نفسه بحيز متعين.

ثم إن قوله: «**فلعل خاصيّة بعض تلك الأحياز اقتضى حصول ذات الله تعالى فيه وخاصية بعضها اقتضى امتناع حصول ذات الله فيه**» عجيب منه، فإن هذا كلام إنشائي لا يستقيم أن يكون مقدمة حتى نبني عليها. والرازي يعلم أن تباين الأحياز لا يلزم منه ذلك، ولذلك ذكرها مخاجلة على هيئة الترجي.

والظن والتخرّص لا مكان لهما في المقدمات النظرية بحال من الأحوال. فإنه يوهم أن الله اختار الحيز المتعين دون الأحياز الأخرى لكونه يناسب تحيزه، وغيره لا يناسبه. فإننا إذا سلّمنا أن الله خلق تلك الأحياز وأحدثها من العدم، فإنه لا مانع يمنع من القول إنه خلق حيزًا يليق به كي يحصل فيه. فيثبت كون هذا الحيز مباينًا لغيره من الأحياز ومتمايزًا عنها، ولا يلزم باقي الأحياز التي لم يحصل فيها أن تكون متمايزة ومتباينة. فيعود الكلام على حيّزه كما ذكرناه أوّل مرة، بأن الله هل هو متحيز في نفسه أم لا، وهل تحيّزه عدمي أم وجودي؟

وبذلك لم تدع الحاجة إلى ذكر ما ذكره في تلك المقدمة، وليس فيها ما يلزم المنازع بشيء مطلقًا. وكلامه في تلك الحجة ساقط عن الاعتبار؛ لأنه لم يثبت وجود تلك الأحياز التي افترضها من خياله أنها مع الله، ولم يثبت أن تباينها يدلّ على وجودها حقيقة في الخارج، وإنما تنزلنا له عن بعض الثوابت حتى نتابعه في مقدماته ونبيّن فسادها.

ولأجل عجزه عن إثبات وجود الأحياز وتعدّدها وراء العالم، ذكر

الجهات في أوّل تقريره للدليل وجمعها مع الأحياز كما فعل في الحجة السابقة، ثم لم يورد في تفصيل الحجة إلا الأحياز. وفائدة ذكره للجهات أنه ساوى بينها وبين الأحياز، فهو يوهم المتلقي للحجة أن الحيز والجهة بمعنى، ثم يثبت تعدد الأحياز بسبب تعدد الجهات كونهما سواء، ثم يمضي في تقرير حجته بناء على تعدد الأحياز الذي بناه على تعدد الجهات، وهو يعلم أن مرادنا بالجهة ليس هو مرادنا بالحيز. فتأسيس الرازي لهذه الحجة كان على غاية من الضعف والهشاشة ولم يضبطها بأي ضابط مستقيم، ولم يحررها طبقًا للقواعد المنطقية والأصول الكلامية، لذلك جاءت غثة سقيمة.

وقد علق ابن تيمية على هذا النوع من الخلط الذي يقع به الرازي في تصوّر الجهة والحيز، فكان مما قال: «**وإنما الرجل غلط أو خالط في المقدمتين، فإنه قد سمع وعلم أن الجسم لا يكون إلا متحيزًا، فلا بدّ لكل جسم من حيز، ثم سمى حيّزه جهة، وقد قرّر قبل هذا أن الجهة أمر وجودي، فركّب أن كل جسم يفتقر إلى حيز وجودي منفصل عنه. وهذا الغلط نشأ من جهة ما في لفظ الحيز والجهة من الإجمال والاشتراك، فيأخذ أحدهما بمعنى، ويسميه بالآخر. ثم يأخذ من ذلك الآخر المعنى الآخر، فيكون بمنزلة من قال: «المشترى قد قارن زحل»، وقال: «هذا هو المشترى الذي اشترى العبد وقد قارن البائع»، فيكون البائع هو زحل. أو يقول: «هذه الثريا»، و«الثريا قد نكحها سهيل وقارنها»، فتكون هذه الثريا قد قارنها سهيل. ونحو ذلك. ومن المعلوم أن الجهة التي نُصِر أنها وجودية وهي مستغنية عن الحاصل فيها، ليست هي الحيز الذي يجب لكل جسم**»[1]. وهذا رد نفيس يوضح جانبًا مهمًّا من منهج المتكلمة.

الحجة السابعة: قالوا: «**العالم كرة، فتكون الجهة التي فوق رأسنا**

(١) بيان تلبيس الجهمية ٣/ ٦٢٧ ـ ٦٢٩.

هي بعينها أسفل لأولئك الذين يكونون على ذلك الوجه الآخر من الأرض. فلو كان تعالى لأولئك فوقًا لنا لكان أسفل بالنسبة إلى سكان ذلك الجانب الآخر من الأرض. ولو كان فوقًا لهم لكان أسفل بالنسبة إلينا. فثبت أنه لو كان في جهة لوجب أن يكون أسفل بالنسبة إلى بعض الجوانب. ولما كان ذلك باطلًا ثبت أنه يمتنع كونه تعالى في المكان والجهة»[1].

قلت: والجواب عليه من وجهين:

الوجه الأول: فهذا كلام من لا يتصوّر المسألة ويسقط في متاهات الوهم والخيال، وكأنه يرى عرشًا أمامه ورجلًا جالسًا عليه، فيعمل فيه كافة المقاسات الهندسية والحسابية التي نجريها داخل العالم. ونحن لا نقول إن العرش هو فوقنا نحن فقط ليكون أسفل الناس الذي من الجهة المقابلة؛ بل قلنا أن العرش فوق كافة الناس. ولو نتخيّل مثلًا كرتين أحدهما داخل الأخرى ولهما المركز نفسه، فسيَتبيّن وَهْم الرازي فيما ذكره. فإذا كان قاصرًا عن فِهم مثال للأجسام المحسوسة كمثال الكرتين هذا، فكيف له أن يحكم على العرش فضلًا عن رب العرش؟

ولا يظن أحد أننا عنينا بذلك المثال حقيقة العلاقة بين العرش والعالم، فإن مرادنا من المثال الإتيان بجسمين محسوسين من داخل العالم لنبيّن موضع الوهم في كلامه، لا أنّا نبيّن حقيقة الأمر.

أما العالم، فلا أحد يمكنه الجزم أنه كروي؛ بل الدراسات العلمية الحديثة تخالف ذلك، فهي محض تقديرات لا تصل إلى مستوى اليقين بحال من الأحوال، فلا يجوز التعويل عليها في بناء تلك الحجج التي من المفترض أن تكون قطعية وتفيد اليقين بحسب منهج المتكلمة.

الوجه الثاني: القول بجهة فوق العالم إنما نعني بها في الحقيقة ما

---

(١) الأربعين ١/ ١٦٠.

هو خارج العالم. فعلى تقدير كونه على هيئة كرة، لا نتصور وجود جهات ستة كما هو الحال في داخل العالم، وإنما هي جهة واحدة فقط، وهو ما كان خارجه؛ لأن الداخل من ضمن العالم. وتلك الجهة سمّتها العرب فوق لأنها جهة السماء، وما علا الإنسان من عند رأسه في وضعيته وطبيعته فهو فوقه. والعرب اعتبروا السماء فوقهم لأن هذا هو المفهوم عندهم من الفوقية، ويستدلون عليها بالحس لا بالنظر والفكر.

وإذا كان الله على عرشه، والعرش فوق السماء السابعة، والسماوات فوق الناس كلهم أينما كانوا، صح قولنا أن الله فوق الناس بهذا الاعتبار. وقد وقع اللفظ صريحًا في القرآن والسُّنَّة.

والعرب لم يكن لهم علم بشأن كروية الأرض والعالم حتى يُقرّوا بما ذكره الرازي؛ بل استمدوا معرفتهم للفوق والتحت من الحس والمشاهدة، ولم يعرفوا أن الأرض كروية، وأنهم إذا حفروا في الأرض إلى نهايتها فستظهر لهم أقدام بشر آخرين، فهذا أمر لم يعقلوه ولم يتعارفوا عليه. ولذلك استقر تعريف الجهات عندهم على ما تعارفوا عليه بالحس والمشاهدة، لا على ما هي عليه في حقيقتها. والله في ذكره للجهات يوافق ما ذكره العرب ولا يخالفهم فيه؛ لأنهم لما تعارفوا عليها بحسّهم أصبحت من وضع اللغة عندهم، فكان من الحكمة متابعتهم على لغتهم فيها. أما أن نذكر التحت ونعني به فوقًا لأناس آخرين، أو الفوق لنعني به تحتًا لأناس آخرين فهذا ما لم يدركه العرب في عقولهم، ولا وقع في لغتهم، ولا تعارفوا عليه بينهم.

وحاصل الأمر أنا قد بيّنا كافة شبهاتهم وحججهم في التحيز والحيز، وأن أكثر ما ذكره الرازي كان من باب تكرار المقدمات مع إعادة صياغتها، أو التحايل في العبارات والمصطلحات، أو أن يكون ضعيفًا لا يقوم به وجه استدلال.

وإنما اقتصرنا على ما ذكره الرازي؛ لأن المتكلمين من بعده لم يفلحوا في الإتيان بشيء جديد في هذا المبحث؛ بل هي دندنة حول الإطار العام الذي سلكه الرازي، واستمده هو من الغزالي والجويني والباقلاني وفي بعض الأحيان من شيخه ابن سينا.

وقد ذكر الجويني من قبله دليلًا استحسنه، وقال فيه أنه من أوضح ما يستدل به. وبيانه أنه: «**لو كان القديم مختصًا بجهة شاغلًا لحيز، فلا يخلو القول في ذلك إما أن يقال أنه اختص بجهة لكونٍ خصصه بها، أو اختص بها لذاته. فإن زعم الخصم أنه اختص بها لذاته، كان ذلك قادحًا في إثبات الأكوان، إذ لو جاز اختصاص لمتحيز بجهة من غير كونٍ يخصصه بها، كان ذلك في كل متحيز**»(١).

قلت: قد بنى استدلاله على تماثل المتحيزات، وأن ما يسري على الله يسري على سائر المتحيزات. وقد بيّنا فساد التماثل بما يغني اللبيب عن الإعادة. وهذا الذي ذكره مبني على قياس الغائب على الشاهد، وهو قياس لا يُعتدّ به إلا بضوابط لم يتم تحريرها في المسألة. وهو من جنس قياس التمثيل، وكافة العقلاء على حد تعبير المتكلمة يقرّون بظنية القياس.

والمتكلمة قاسوا الغائب على الشاهد وجعلوا المتحيز القديم كالمتحيز الحادث، ولكنهم منعوا قياس المرئي على المرئي، أو الموجود على الموجود، باعتبار أن الموجود الواجب يغاير الموجود الممكن، والمرئي القديم يغاير المرئي الحادث.

وقد دافع الجويني عن صحة هذا القياس الذي أجراه، فقال: «**إن الحكم إذا ثبت كونه معللًا لمعنى شاهدًا وجب طرد العلة غائبًا، ولا يمنع من طرد العلة افتراق الحكمين في الجواز والوجوب. والدليل عليه أنه**

---

(١) الشامل ص٥١٦.

لما ثبت أن كون الواحد منا عالمًا بجواز العلم، لزم القضاء بذلك في كون القديم عالمًا. ومخالفونا في الجهات لا يخالفوننا في إثبات العلم والقدرة والحياة لله تعالى. فلئن لم يجب انتفاء لوجوب أحكامها للباري، فكذلك القول في الاختصاص بالجهة»[1].

قلت: والكلام عليه من وجوه:

الأول: قد ذكر الجويني في «البرهان» ترتيب أئمة الأشاعرة لأدلة العقل، وذكر أقسام أدلة العقول، ومنها قياس الغائب على الشاهد، وذكر قول أئمته فيه، ثم ذكر باقي الأقسام.

ثم قال: «**فأما نحن؛ فلا نرتضي شيئًا من ذلك. فأما بناء الغائب على الشاهد، فلا أصل له، فإن التحكم به باطل وفاقًا. والجمع بالعلة لا أصل له، إذ لا علة ولا معلول عندنا، وكون العالم عالمًا هو العلم بعينه. والجمع بالحقيقة ليس بشيء، فإن العلم الحادث مخالف للعلم القديم، فكيف يجتمعان في الحقيقة مع اختلافهما؟ فإن قيل: جمعتهما العلمية، فهو باطل مبنى على القول بالأحوال. وسنوضح بطلانها على قدر مسيس الحاجة.**

والقول الجامع في ذلك: أنه إن قام دليل على المطلوب في الغائب، فهو المقصود، ولا أثر لذكر الشاهد. وإن لم يقم دليل على المطلوب في الغائب، فذكر الشاهد لا معنى له، وليس في المعقول قياس. وهذا يجري في الشرط والدليل»[2].

قلت: هذا تصريح منه بإنكار قياس الغائب على الشاهد بكافة أقسامه، ومنها القياس بجامع العلة الذي ذكره الجويني هنا في ذلك الدليل. فالأشبه أنه انقلب على مذهب الكلام الإسلامي في كتابه

(١) المصدر السابق ص٥١٦ ـ ٥١٧.

(٢) البرهان في أصول الفقه ١/١٠٦.

«البرهان»، ليختزل أصول الكلام بالمنطق اليوناني. وقد يكون تفسير ذلك أنه علامة من علامات الاضطراب الذي يكثر الأشاعرة من الوقوع فيه عند الحديث عن أصول مذهبهم المتناقض.

الثاني: قوله: «**إن الحكم إذا ثبت كونه معللًا لمعنى شاهدًا، وجب طرد العلة غائبًا**» فيه نظر. فإن الطرد لا ينبغي على مباني القائلين بهذا القياس، ما لم يثبت الاشتراك. ولو أن المنازع لهم قال أن الله أوجب اختصاصه بجهة فوق بجعل الله لذلك، فإنه لا يُعتدّ بالطرد في تلك الحال.

أما قوله: «**ولا يمنع من طرد العلّة افتراق الحكمين في الجواز والوجوب**»، فدعوى تحتاج إلى دليل، فإنه لا يمنع أن يكون القدم مبطلًا لأثر العلة، ولعل كون الغائب قديمًا والشاهد ممكنًا يفيد ذلك.

الثالث: لم يوفق الجويني في الدليل الذي ذكره في العالِم وإلزام المخالفين به. فإن من خصومه من أثبت صفات العلم والقدرة والحياة باعتبارها صفات كمال، وعدم التحلّي بها نقص، لا أنه استعمل باب القياس فيها.

وقد أورد البعض شبهة أن قاعدة الكمال والنقص من جنس قياس الغائب على الشاهد؛ لأن حاصلها أن العاقل نظر إلى الشاهد وأدرك ما فيه الكمال والنقص فطرد ذلك في الغائب، فهو من جنس ذلك القياس.

والحق أنه ليس من جنسه وإن كان وافقه في ذلك النظر، فإن غاية دليل الكمال والنقص أن العاقل أدرك أن صفات العلم والقدرة بمجردها صفات كمال للمتحلّي بها. ومنهم من أثبت الصفات بغير ذلك الدليل، فقالوا: هو خلق الشيء فيعلم عنه كل شيء. وطالما أنه خالق كل شيء فيلزم أن يكون عالمًا بكل شيء، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾.

ومن ضمن ما استشهد به الأشاعرة كذلك، ما قاله عضد الدين الإيجي في «المواقف» في هذا الأمر. وهذا الكتاب يُعدّ أحد المراجع الرئيسة لمتأخري الأشاعرة، وعمدة ما يدرسونه من كتب المذهب، ومع ذلك لا نجده يذهب بعيدًا عما ذكره المتقدمون منهم؛ بل يعيد صياغة براهينهم بالمقدمات والنتائج نفسها. فقد استدل العضد الإيجي على نفي الجهة والمكان على الله بما يلي:

«الأوّل: لو كان في مكان لزم قدم المكان، وقد برهنّا أن لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق. الثاني: المتمكن محتاج إلى مكانه، والمكان مستغن عن المتمكن. الثالث: لو كان في مكان فإما في بعض الأحياز أو في جميعها، وكلاهما باطل. أما **الأول فلتساوي الأحياز ونسبته إليها، فيكون اختصاصه بعضها ترجيحًا بلا مرجح، أو يلزم الاحتياج في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه إلى الغير.** وأما **الثاني: فلأنه يلزم تداخل المتحيزين، وأنه محال بالضرورة. وأيضًا، فيلزم مخالطته لقاذورات العالم. تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. الرابع: لو كان جوهرًا فإما أن ينقسم أو لا ينقسم وكلاهما باطل. أما الأول فلأنه يكون جزءًا لا يتجزأ، وهو أحقر الأشياء، تعالى الله عن ذلك. وأما الثاني فلأنه يكون جسمًا، وكل جسم مركب، وقد مرّ أنه ينافي الوجوب الذاتي»**[1].

قلت: لا جديد في تلك الحجة، ولا تخرج في مضمونها عما قاله الرازي في حججه. وقد سبق الردّ عليها كلها، ولكن لا بأس أن نعلّق على ما ذكره بإيجاز.

أما الأول: فإن صحّ أن ما فوق العرش مكانٌ لله، فقد ثبت أن المكان ليس بقديم؛ لأنه استوى على عرشه بعد خلق السموات والأرض.

---

(١) المواقف ص٢٧٢.

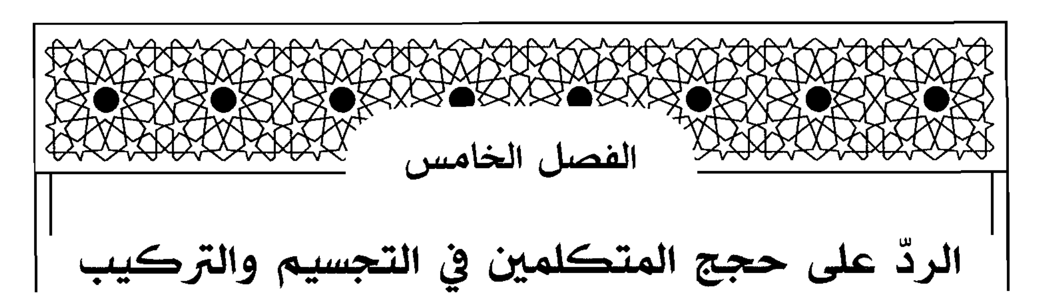
أما الثاني: فقد قلنا أن المتمكن يحتاج إلى مكانه إن كان لا يستقلّ بالوجود عنه، ولا يمكن أن لا يكون متحيزًا، وهذا ما لم يقله أحد على الله.

وقد سبق وذكرنا أن الله استوى على عرشه وهو مستغن عن عرشه، كما خلق الملائكة وهو مستغن عنهم، وكما خلق الناس لعبادته وهو مستغن عن العبادة.

أما الثالث: فإنما يصح ذلك لو كان تحيّزه في داخل العالم، وأما إن كان فوق العرش خارج العالم، فلا سبيل إلى القول إن هذه الجهة كغيرها من الجهات؛ لأننا اتفقنا أن لا مكان هناك أصلًا.

أما الرابع: فقد تكلّمنا على ذلك بما يغني عن إعادته. والله ولي التوفيق.





الفصل الخامس

الردّ على حجج المتكلمين في التجسيم والتركيب

وبعد أن رددنا كافة شبهاتهم في الحيّز والتحيّز، سنتطرق إلى ما قالوه عن التجسيم والتركيب، إذ أنهم قرروا كذلك أن علوّ الله يقتضي التجسيم والتركيب، فضلًا عن التحيز.

ويجدر التنبيه إلى أننا بالردّ على حججهم في نفي كون الله جسمًا لا نريد من ذلك إثبات تلك الدعوى، فإن تلك الدعوى لم يقل بها أحد من السلف الصالح، ولا هي من إيماننا واعتقادنا. ولكننا نريد أن نبيّن فساد الطرق الاستدلالية والحجج العقلية التي أوصلتهم إلى اعتقاداتهم تلك، وأنها ليست مما يوجب اليقين كما زعموا، وأن الإيمان بالعلو لا يقتضي القول بالتجسيم والتركيب.

وفيما يلي تفصيل الحجج.

الحجة الأولى: قال: «**أما بيان أن كل مركب فهو ممكن، فلأن كل مركّب فإنه مفتقر إلى حيّزه وحيّز غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره. وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته**»(١).

قلت: قد ذكرنا سابقًا أن عقيدة السلف الصالح أن الله كان ولا شيء معه، ثم خلق العرش وخلق السموات والأرض، ثم استوى على عرشه. فإن كانوا يعدّون علوّه على عرشه تحيزًا، فقد بان أنه ليس من نوع الافتقار إليه؛ لأنه كان ولا شيء معه. وكامل حججهم لا تكاد

(١) المطالب العالية ٢/٢٨.

تخرج عن التحيز واعتبار التحيز لله. والمتكلمة لا يثبتون وجود الحيز لله، وإنما يعوّلون على استوائه على عرشه وعلوّه على خلقه، ويعتقدون أن القول به يُفضي إلى التحيّز، من غير تحديدٍ لنوع الحيّز الذي يريدونه.

والاستواء لا يستوجب القول بقدم الحيز، كما لا يستوجب القول بافتقار الله إلى الحيز؛ لأنه حدث بعد أن لم يكن وكان الله مستغنيًا عنه. وليس لهم في إثبات الحيّز لله شبهة غير ذلك. وهذا شيء معيب أن يبنوا كل هذا الكمّ الكبير من الحجج على مقدمة فاسدة ساذجة غير محكمة، ولا محبكة، ولا مثبتة، وهو أن لله حيزًا، لمجرد أن خصمهم أثبت العلوّ.

لذلك جاء تعريفهم للجهة والحيز غامضًا؛ لأنهم أرادوا إلزام الخصم أن العلوّ يستوجب التحيز. ثم افترضوا أن هذا الحيز قديم مع الله، بالرغم من أن المنازع يصرّح أن الإستواء حدث بعد أن لم يكن. فإذا كان تحيز قبل الاستواء، فالخصم لم يقل بها، ولا هو من لازم قوله بشيء من قريب أو بعيد، فكان ينبغي عليهم إثباته بدليل مستقل عن الاستواء.

ثم إن قوله: «**كل مركّب فإنه مفتقر إلى حيّزه وحيّز غيره**» قد تكلمنا عنه في السابق، وبيّنا أنه غير دقيق. فإن المركب مفتقر إلى مطلق الحيز لا إلى حيز بعينه، والمعنى أن المركب الموجود في داخل العالم إن كان محتاجًا إلى الحيز، فلنوع الحيز لا لحيز بعينه كي نقول إنه مفتقر إلى حيزه وحيز غيره.

ومطلق التحيز للمركب الواجب التحيّز عليه من لوازم ذاته التي لا تنفك عنه. ولو جاز اعتبار لوازم الذات خارج الذات لصحّ منازعة المعتزلة للأشاعرة بعدم جواز القول بأن لله علمًا؛ لأن العلم غير الله، والله لا يفتقر إلى غيره. ولكن نقول إن علم الله من صفات ذاته التي لا ينبغي تصوّر ذات الله بدونها، فالافتقار إليه افتقار إلى الذات نفسها، لا

إلى غيرها. وكذلك افتقار الذات إلى شيء من لوازمه لا نعدّه افتقارًا إلى الغير. فعندما نقول إن الله عالم، لا ينبغي تخيل كون الله بلا علم؛ لأن إلـٰهًا بلا علم ليس بإلـٰه. وكذلك الله بلا قدرة لا يكون إلـٰهًا. ولا ينبغي تصوّر الله بلا علم وقدرة حتى نقول إن الله يفتقر إليهما؛ لأنهما من لوازم ذاته. فمتى ذكرت الله، فأنت عنيت ذاته وقدرته وعلمه وحياته، وسائر الصفات اللازمة له.

ولو افترضنا وجود شيء واجب وكان تحيّزه من صفاته اللازمة، فالافتقار إلى الحيز افتقار إلى نفسه. ولو جاز أن يعتبر ذلك افتقارًا، لجاز القول إن الله يفتقر إلى علمه وقدرته في تدبير ملكوته، وبدونه يعجز عن تدبيره. وهذا كلام ساقط؛ لأن افتقاره إلى علمه وقدرته إنما هو افتقار إلى نفسه، وليس هذا من الافتقار.

الحجة الثانية: قال: «**لو كان جسمًا لجاز عليه التفرق والتمزق. وهذا محال، فذاك محال. بيان الملازمة: أنه إذا كان مركبًا من الأجزاء، وجب انتهاء تحليل تلك الأجزاء إلى أجزاء يكون كل واحد منها في نفسه بسيطًا، مبرّءًا عن التركيب والتأليف. وإذا كان كذلك كان طبع يمينه مساويًا لطبع يساره، وإلا لصار مركبًا. وإذا ثبت مساواة الجانبين في الطبيعة والماهية فكل ما كان ممسوسًا بجانب يمينه وجب أن يصح كونه ممسوسًا بجانب يساره ضرورة أن كل ما صحّ على شيء فإنه يصحّ أيضًا على مثله. وإذا كان كذلك فكما صحّ على ذلك الجزء أن يماس الجزء الثاني بأحد وجهيه، وجب أن يصحّ عليه أن يماسّه بالوجه الثاني. وإذا ثبت جواز ذلك، ثبت جواز صحة التفرق والتمزق عليه**»[1].

قلت: الردّ عليه من وجوه:

الوجه الأول: بنى الرازي الحجة على أصلين فاسدين عندهم:

---

(١) المطالب العالية ٢/ ٣٢.

وجود الجوهر الفرد، وقاعدة تماثل الأجسام. وقد تقدم قولنا أن قاعدة تماثل الأجسام بنوها على الأجسام المشاهدة المحسوسة، وبالتالي لا ينبغي أن تشمل الأجسام العلوية ولا الأفلاك، فضلًا عن أن تشمل الواجب القديم. ثم إن كل الذي ذكره يصحّ في الأجسام المحدثة المركبة من أجزاء أخرى غيرها، والكلام على الجسم القديم الذي لا يتركب من أجزاء بسيطة.

والمتكلمة سرقوا لفظ «الجسم»، واعتبروا أن كل ما يطلق عليه اسم جسم وجب أن يشمله تعريفهم للجسم، وأن يتصف بما يصفون الجسم به. فكل الذي ذكروه عن الجسم من التعريف والحدّ والصفات إنما هو يتعلّق بالجسم المشاهد المحسوس. فعندما نتكلم عن شيء آخر قديم وغائب عن الحس ونسميه جسمًا، فينبغي أن لا تشمله تعريفات المتكلمة وحدودهم. وحتى يصحّ استدلالهم ينبغي عليهم أن يثبتوا أن كل جسم قديم مركب من الأجزاء، وهذا ما لا سبيل إليه. والدليل الذي بحوزتهم عن تركيب الأجسام إنما هو خاص بالأجسام المحدثة المحسوسة.

ثم نلاحظ هنا أنهم يبنون على كون الجسم مركبًا أنه يصحّ التفرق والتمزق عليه، ولكنهم يستشهدون في قضايا أخرى بكون الجسم يقبل الانقسام، أي أنه يتمزق ويتفرق، ثم يرتبون عليه أن الجسم مركب. وهذه من أميز صفات المتكلمة، وهو استعمال الدور في الاستدلال وبناء الدليل على قضية يتم إثباتها بالدليل نفسه.

الوجه الثاني: قوله: «**وإذا كان كذلك كان طبع يمينه مساويًا لطبع يساره، وإلا لصار مركبًا**» يحتاج إلى تفصيل، ولكنه ألقاه على عواهنه، ولم يوضح مراده من تلك المساواة بين طبع اليمين واليسار، كما أنه لم يوضّح لنا أي تركيب تفرضه مغايرة اليمين لليسار؛ فإنه لا يمتنع وجود شيء في العالم يمينه غير يساره دون أن يكون مركبًا مكونًا من أجزاء. وإذا كان ذلك كذلك، فالله أحق بعدم لزوم ذلك فيه.

وتلك النتيجة التي توصّل إليها الرازي إنما هو الإمكان الذهني؛ لأن الذي ذكره كان محض الخيال ولا يقابل بشاهد واقعي في الخارج، ولا يمكن استحضار مثل ذلك المثال الشاهد كوننا نتفق أن الله ليس كمثله شيء. وعلى ذلك يكون التجويز المراد تجويزًا مقدرًا في الأذهان، وهذا التجويز من نبع الخيال، ولا يمكن التعويل عليه في بناء أحكام العقل وتقرير الإمكان والوجوب الحقيقي. وهذه الحجة بناها الرازي على أحكام الوهم والخيال، وتشكل مثالًا آخر من الأمثلة الكثيرة التي ذكرناها، والتي تبين مدى تمسك المتكلمة بأحكام الوهم والخيال والتعويل عليها كثيرًا في تقرير حججهم العقلية.

الحجة الثالثة: قال: «**لو كان جسمًا لكان مركبًا؛ لأنه لم يقل أحد من العقلاء أنه في حجم الجوهر الفرد. وإذا كان جسمًا كان مركبًا من الأجزاء. فإما أن يكون الموصوف بالعلم والقدرة والصفات المعتبرة في الإلٰهية جزءًا واحدًا من تلك الأجزاء، وإما أن يكون الموصوف بتلك الصفات مجموع تلك الأجزاء.**

فإن كان الأول كان الإلٰه هو ذلك الجزء الواحد، منفردًا فيعود الأمر إلى ما ذكرناه من أن الإلٰه يكون في حجم الجوهر الفرد.

وإن كان الثاني، فنقول: إما أن تقوم الصفة الواحدة بجميع تلك الأجزاء وإما أن تتوزع أجزاء تلك الصفة على تلك الأجزاء. وإما أن يقوم بكل واحد من تلك الأجزاء علم على حدة وقدرة على حدة. والأول باطل؛ لأن قيام الصفة الواحدة بالمحال الكثيرة غير معقول. والثاني محال لأن كون العلم قابلًا للقسمة محال على ما بيناه في مسألة إثبات النفس. والثالث أيضًا محال؛ لأنه يلزم كون كل واحد من تلك الأجزاء موصوفًا بجملة الصفات المعتبرة في الإلٰهية. وذلك يوجب تعدد الآلهة»[١].

(١) المطالب العالية ٢/ ٣٣، الأربعين ١/ ١٥٠.

قلت: فكرة هذا الدليل أخذها من الجويني، حيث ذكرها في «الشامل» بقوله: «**لو تركب القديم من جزئين فصاعدًا، لم يخل العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات إما أن تقوم بكل جزء، وإما أن تقوم بواحد من الأجزاء المتركبة، وإما أن تقوم كل صفة بجميع الأجزاء**»[1].

وقد اقتبسها الجويني بدوره من القاضي عبد الجبار المعتزلي، حيث استدل عبد الجبار على أن الله لو كان جسمًا لوجب أن يكون قادرًا بقدرة، أنه لو كان قادرًا لذاته، لوجب أن يكون كل جزء منه قادرًا، وأن يكون بمنزلة أحياء قادرين ضم بعضهم إلى بعض[2].

وقد عوّل الجويني على تلك الحجّة. ومفادها أن كل ما يوصف به الكل يوصف به الجزء، وهو اختيار الأشعري. وهذا مبني على فكرة الجوهر الفرد التي بيّنا بطلانها. والحجة مبنية كذلك على فكرة أن الجوهر الفرد يقبل كافة صفات الجسم وأعراضه، وقد تقدم ذكر ذلك عند الحديث عن تجويز الأشاعرة للجوهر الفرد أن يكون حيًّا عاقلًا قادرًا عالمًا. فهم بذكر تلك الدعوى إنما يمهدون السبيل إلى هذه الحجة.

وقد سبق أن ذكرنا أن هذا محل نزاع كبير بين المتكلمة، ولا يمكن التعويل على مثله في إقامة الحجج اليقينية. بل إن الذي نجزم به هو أن كون الجوهر الفرد يحمل كافة صفات الجسم نفسه فكرة مستحيلة ولا مجال للتعاطي معها الآن وفق المعطيات العلمية الحديثة.

ثم إن الرازي رتب حجته على فكرة أن الجسم إما أن يكون مركبًا أو يكون في حجم الجوهر الفرد. وتلك القسمة إنما تصحّ عندهم في الأجسام الممكنة المحسوسة في الشاهد، أما إن كان الجسم قديمًا وواجبًا، فالقسمة لا تلزمه. كما أن الحجة مبنية على سبق التقدير

---

(١) الشامل ص٤٠٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار ص٢٢٢.

والافتراض أن الجزئين اللذين تكوّن منهما القديم مستقلان بالوجود عنه، ويمكن وجودهما بدونه. ومن المعلوم أن لا أحد ذكر ذلك، وإنما هو من محض تخيل المتكلمة وافتراضاتهم الوهمية.

ومعنى قولهم هو أن الجسم لو كان مركبًا من الأفراد الجواهر، فكل صفة أو عرض تقوم بالجسم فإما أن تقوم بكل واحد من الجواهر، وإما أن تقوم بجوهر فرد بعينه وإما أن تقوم بجميعها. وهذا عجيب وشاذ، فإن لا أحد قال أن صفات المركّب يجب وجودها في كافة أجزائه، وهذا معلوم بالمشاهدة من خلال الأجسام المحسوسة، فإن ما يتّصف به الجسم من الصفات لا يتصف بها أحد أجزائه. والإنسان لديه علم وقدرة، ولا نقول إن يده لوحدها قادرة، ودماغه لوحدها تعلم. فلو قطعنا يد الإنسان ما عادت قوية، وكذلك رجلاه لا تمشيان لوحدهما، وكذلك جناحا الطائر لا يطيران لوحدهما. والإنسان له علم، وهو غير مختص بعضو من أعضائه. وكذلك الماء له صفات عديدة لا يوجد أي منها في غازي الهيدروجين والأكسجين، فالاستدلال باطل ولا يلزم أحدًا، والحجة على غاية من السقم.

وقد ذكر الرازي في كتبه الأخرى دليلًا آخر، حاصله أنه لو كان مركبًا لكان فيه أكثر من جزء، ولو كان كذلك لصحّ افتقاره لكل جزء منها كونه متركبًا منها، ولكن ذلك الجزء هو غير المركب بداهة، فصحّ كونه مفتقرًا إلى غيره.

وهذه الحجة أقل تخبطًا من السابقة؛ لأنه يقتصر على بيان افتقار المركب بأجزائه، بدون تحميل الأجزاء صفات ذلك المركب. إلا أن الحجة باطلة كذلك؛ لأننا نقول إن هذا يصحّ لو كانت تلك الأجزاء مستقلة بالوجود عن ذلك المركب ويمكن لها الوجود بدونه، وتتقدّمه بالزمان. وهذا ما صرّح به عدد كبير من الفلاسفة والمتكلمين، ووافقهم عليه التفتازاني وذكره في «شرح المقاصد» أن جزء الشيء يتقدّم الشيء

في الوجود والعدم، والمركب يشترط تقدم أجزائها وجودًا وعدمًا في الخارج، وأن الجزء للمركب بمنزلة الجدار للبيت. فعندها نقول إنها غيره ويكون مفتقرًا لغيره. ولكن لو افترضنا وجود مركب تركيبه من أجزائه لا ينفك ولا تستقل هي بالوجود عنه، فهذا تركيب واجب، ولا يصحّ منا القول إنه مفتقر إلى غيره، لعدم وجود ذلك الغير. فإن تلك الأجزاء هي من تركيبه الواجب عليه، والذي لا يكون بدونه، فتكون تلك الأجزاء من لوازم المركب لا غيره.

وقد تقدم قولنا أن الافتقار إلى لوازم ذات الشيء هو افتقار إلى الشيء نفسه. وإذا بطلت الحجة في عموم المركبات إلا ما خصّها الدليل بقوله أنها مركبة تركيبًا جائزًا، فلأن تبطل في حقّ الله أولى.

ونحن نريد بالتركيب الجائز ما إذا كان يجوز تجميع تلك الأجزاء لتكوين ذلك المركب، وجاز عدم حصول ذلك لتبقى تلك الأجزاء منفصلة ومستقله بالوجود بدون المركب، أو تفريق الأجزاء فيستحيل المركب وتعود الأجزاء للوجود باستقلال عنه. فهذا هو التركيب الجائز، فذرات الأكسجين موجودة في الخارج باستقلالٍ عن الماء، وكذلك ذرات الهيدروجين، ولا يمكن أن يوجد الماء إلا أن يتقدمه الأكسجين والهيدروجين بالوجود. فصحّ قولنا أن هذا تركيب جائز قد يحصل وقد لا يحصل، لذلك يوجد الأكسجين والهيدروجين لوحدهما وجودًا مستقلًا، ويوجدان كذلك من خلال مركب الماء.

أما التركيب الواجب للأشياء، فهو تركيب من أجزاء لا يصحّ وجودها مستقلة عن ذلك المركب، فيكون التركيب واجبًا لازمًا لا انفكاك منه. والتفريق معناه الاستحالة للمركب والأجزاء. فهذا التركيب لا يمكننا الجزم أن المركب فيه مفتقر إلى غيره. وكل شبهات المتكلمين في مسألة التركيب من جنس ذلك.

ونحن نعلم أن كل إنسان له جينات وكروموسومات تحدد كثيرًا من صفاته الفيزيائية والبيولوجية بقدر الله، ولا نقول إنه مركب من تلك الجينات؛ لأن الجينات من ماهية الإنسان وصميم ذاته ولا يكون بدونها، كما أنها لا توجد بدونه. فلا وجه لمن يقول إن الإنسان مركب من جينات، كما لا وجه لمن يقول إن الإنسان يحتاج في حياته إلى جيناته.

ونحن إنما أنكرنا وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه كونه معارضًا للفطرة والبداهة، أما وجود مركب بتركيب واجب، فلا نجد في فطرتنا ما ينفر منه ويصدّه ولا من استدلالات العقل ما ينكره ويردّه.

الحجة الرابعة: قال: «**لو كان الله تعالى مشارًا إليه بالحس، لكان ذلك الشيء إما أن يكون منقسمًا فيكون مركبًا مؤلفًا من الأبعاض والأجزاء، وإما أن يكون غير منقسم فيكون من الصغر والحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء الذي لا يتجزّأ**»[١].

قلت: والجواب عليه من وجوه:

الأولى: أن الحجة مبنية على أصل فاسد ومقدمة فاسدة لا يسلّم بها المنازع. أما الأصل فهو قياس الغائب على الشاهد. فإن لقائلٍ أن يقول إن الإنقسام موجب للتركيب بجعل الله ذلك، فلا يقتضي ذلك طرد العلة في الغائب. ثم إن ذلك يصحّ في المتحيزات الممكنة المشاهدة المحسوسة التي في داخل العالم. أما المتحيزات القديمة الواجبة في ما وراء العالم، فنحتاج إلى دليل مستقل.

أما المقدمة الفاسدة، فهي وجود الجوهر الفرد وقسمة كل جسم إلى جواهر. فإنه يحتاج أن يثبت أن كل ما يشار إليه جسم، ثم يثبت أن كل جسم ـ قديمًا كان أو حادثًا، وممكنًا كان أو واجبًا ـ ينقسم إلى الجوهر الفرد.

---

(١) المطالب العالية ٢/١٣، الأربعين ١/١٥٦.

الثاني: قد قرّر الرازي وغيره من المتكلمين أن القابلية للاتصاف بالشيء لا يمكن ثبوتها إلا بعد صحّة اتصاف الشيء بالوصف. وهذا يعني أن القابلية للانقسام دعوى عريضة لا يمكن تقريرها إلا بعد ثبوت الانقسام نفسه، وأن دعوى القابلية بمجرد النظر محض التخيّل والتقدير الذهني. ومن اعتبر منهم الجوهر الفرد بمساحة وطولٍ أقرّ على نفسه بوجود قسمة ذهنية دون أن يلزم منها القسمة الفعلية الانفكاكية، لاتفاق الجميع على إمكان قسمة كل من له طول في الذهن. مع أن إطلاق هذا الحكم على الأجسام لا يخلو من إشكال؛ لأن قياس الجوهر على الجسم فيه صحيح، والثابت أن كل جسم محسوس مشاهد يقبل القسم الذهنية فإنه يقبلها بالقوة أو الفعل.

أما إطلاق هذا الحكم على الغائب فلا نسلّم بصحته؛ لأنه لا يكون إلا بعد ثبوت أن ذلك الغائب مكون من الجواهر. فدعوى انقسام الله بمجرد إمكان الإشارة إليه يعوزها الدليل، ولا يمكن قياسها على الجسم؛ لأن الجسم أمكن قسمته لتكونه من الجواهر، لا لمجرد إمكان الإشارة إليه.

الثالث: إن كان يريد من القسمة إعدام ذات وإحداث ذاتين منفصلتين لم تكونا موجودتين، فلا شك أن الله غير منقسم بهذا المعنى على أي اعتبار. والأصل في القابل للانقسام أنه ينقسم حقيقة، وهذا ما قال به الفلاسفة، وكذلك بعض المتكلمين كالجرجاني في «شرح المواقف» حيث صرّح أن القابل للانقسام هو المنقسم بالفعل.

أما المنقسم بالذهن، فهذا يمتنع عليه القسمة وإنما هو من الوهم والخيال الذي يتخيّل انقسامه. والانقسام لا ريب أنه يمكن تخيله شأنه شأن كافة التخييلات في المحالات، إلا أن العبرة إنما تكون بالانقسام الخارجي الحقيقي. لذلك لا نسلّم أن كل ما هو قابل للانقسام في الذهن يلزم أن يكون منقسمًا.

والذي ذكره الرازي في «المطالب» من أن كل ما يقبل القسمة الذهنية فيقبل القسمة الانفكاكية، فهذا يخضع لحكم الحس والمشاهدة، وبالتالي لا يمكن طرد علة الانقسام في الغائب.

الرابع: ليس كل ما يشار إليه بالحسّ يستوجب ذلك المعنى فيه، فإن النور والنار مما يشار إليهما، ولا يمكن قسمتهما بذلك المعنى من الانقسام. فإن الذي يشير إلى مثل تلك الأشياء لا يمكن له الزعم أنه يشير إلى جزء منها، أو أنها مركبة من ذلك الجزء وغيره. كما لا يمكن الزعم أن ذلك الجزء مما يجوز قسمته عنها فيصبح قسيمًا وجزءًا منها. وإذا امتنع ذلك في المخلوق، فلا وجه لإيجابه على الخالق.

الخامس: إن لقائل أن يقول: لو كان الله مرئيًّا فإما أن يكون في حجم الجوهر الفرد، وإما أن يكون أكبر من ذلك. فإن كان الثاني فهو منقسم؛ لأننا لو أسقطنا خطًا مستقيمًا من العين لوقع الخط على نقطة فيه، وقد افترضنا أنه أكبر من الجوهر الفرد فلزم وجود نقطة أخرى فوقها أو تحتها، فيثبت الانقسام بذلك.

فإن قيل: كيف نتصور من يكون في جهة وهو غير منقسم؟ قلنا: كما تصورت أنه مرئي وليس في جهة، فإن تصور هذه أبعد من تصور الأولى؛ لأننا ذكرنا مثالين ـ النار والنور ـ على من يكون في جهة ولا ينقسم، ولم تذكروا مثالًا واحدًا على من يكون مرئيًّا دون أن يكون في جهة.

وقد قال الرازي نفسه في موضع آخر من «المطالب»: «**إن بديهة العقل لا تستبعد وجود موصوف بصفات مخصوصة، بحيث يكون كل ما سواه مخالفًا له في تلك الخصوصية. وإذا لم يكن هذا ممتنعًا في البديهة، علمنا أنه لا يلزم من عدم نظير الشيء عدم ذلك الشيء**»[١].

---

(١) المطالب العالية ٢/ ٢٣.

وكذلك قول القاضي عبد الجبار: «**فإن قيل: إنا نعني بالمعقول ما شوهد نظيره، قلنا: وهلَّا جاز أن يكون ههنا ذات لم يشاهد نظيره قط، وهو الله تعالى**»(١).

وهذا الذي ذكراه حق موافق للقرآن الكريم، بأنه ليس كمثله شيء، وعليه بطل قوله: «**إما أن يكون منقسمًا وإما أن يكون غير منقسم**». وإنما يصحّ بأن يقول: «لو أن الجسم يشار إليه بالحسّ، لكان كذا وكذا».

الحجة الخامسة: قال: «**لو كان جسمًا لكان إما أن تكون الحركة جائزة عليه، وإما أن لا تكون. والقسمان باطلان، فالقول بكونه متحيّزًا باطل. بيان أن الحركة ممتنعة عليه أنه لو جاز في الجسم الذي تصحّ الحركة عليه أن يكون إلهًا، فلم لا يجوز أن يكون إلٰه العالم هو الشمس والقمر؟ لأن الأفلاك والكواكب ليس فيها عيب يمنع من كونها آلهة إلا أمورًا ثلاثة، وهي كونها مركّبة من الأجزاء، وكونها محدودة متناهية، وكونها قابلة للحركة والسكون. وإذا لم تكن هذه الأشياء مانعة من الإلٰهية فكيف يمكن الطعن في إلٰهية الشمس والقمر؟ بل في إلٰهية العرش والكرسي؟**»(٢).

قلت: بطلان كون الكواكب والشمس والقمر آلهة ليس لمجرد كونها تتحرك، ولا يعني أن كل ما يتحرّك فهو ليس بإلٰه. ومن امتنع عن عبادة الكواكب فليس بسبب كونها مركبة من أجزاء، فإن ذلك لم يكن معروفًا ولا خطر على بال العامة من الناس. ولم يقل أحد من الناس أن الكوكب ليس بإلٰه لأنه يتحرك، فهذا من اختراع المتكلمين وتلبيسهم على الناس بغرض إيهامهم بصحة مذهبهم.

أما ما يمنع من كونها آلهة، فأمور:

أوّلها: الأفول والغياب، مصداقًا لقول سيدنا إبراهيم لما أفلت:

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص٢٢٦.   (٢) المطالب العالية ٢/٣٣ ـ ٣٤.

﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]. فالإلٰه لا يليق أن يغيب عن مخلوقاته، والشمس بغيابها بذاتها عن بعض المخلوقات لا يمكن أن تدبّر أمر العالم؛ لأنها أدبرت عن العالم بعد أن أقبلت إليه، فلا تصلح أن تكون إلٰهًا.

وثانيها: الافتقار إلى الغير، وذلك بسبب خضوعها لنظام دقيق تسير عليه، ولا أحد منها أولى من الآخر في فرض ذلك النظام. وهذا يدلّ على افتقار تلك الكواكب للنظام المفروض عليها.

وثالثها: عدم تعقّلها وحكمتها، وذلك أنه لو صحّ منها التعقل لدلّ على تواصلها مع المخلوقات. والأَوْلى بحسب مشاهدتنا للأجرام والكواكب أن نقيسها على الأرض التي نحيا فيها، فإن صحّ تعقل الكواكب صحّ تعقل الأرض بنفسها، وهذا باطل في ضرورات العقول. وكان الأجدر بالرازي أن يربط وجه الإلزام بمطلق حركة الأجسام، لا حركة الكواكب فقط وحضورها وغيابها.

ومنهم من صاغ تلك الحجة على وجه آخر، فقال: «**أن الجسم لا يخلو إما أن يتحرّك في حيزه أو يسكن فيه. والسكون والحركة حادثان، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث**». فهذا مقرّر مشهور عندهم. وهو وإن كان فاسدًا إلا أنه أجود مما قاله الرازي. والرد عليها من وجوه:

الوجه الأول: أن غاية تلك الحجة أنها تثبت حدوث الأجسام، والمنازع لا يقول إن الله جسم، وبالتالي فقوله: «**أن الجسم لا يخلو إما أن يتحرّك في حيزه أو يسكن فيه**» مقيدة بالأجسام، فإن لم يكن المتحيز جسمًا بطل ذلك الإلزام.

الوجه الثاني: أن الجسم الذي ثبت أنه لا يخلو من الحركة والسكون هو الجسم الحاصل في حيّزه حصولًا واجبًا عليه ولا ينفك من حيزه. وهذا إنما يصحّ في الأجسام المحدثة في الشاهد، وطرد ذلك في

الغائب القديم لا يصح إلا بدليل. وقد تقدمت الإشارة إلى الحدوث وطرد العلة في الغائب.

الوجه الثالث: إن القول بحدوث الحركة يحتاج إلى دليل منفصل. ولو سلّم المنازع به فلا يسلّم أن السكون حادث، وبالتالي لا يمنع سكون الجسم في الأزل، ثم قيام الحركة فيه حادثًا.

وقد تنبّه المتكلمون إلى ذلك الاحتمال، وعلموا أن من شأن ذلك الاعتراض أن يهدم دليلهم في حدوث العالم، فحاولوا ردم تلك الهوّة في الحجة بالقول إن السكون عرض وجودي. بل إن الرازي صرّح بذلك، وأقرّ أن قولهم بكون السكون وجوديًا ليس إلا على سبيل اللزوم لا التقرير. فقد قال في كتابه «الأربعين»: «**لو كان السكون أمرًا عدميًّا لما صحّ هذا الكلام؛ لأن زوال العدم في الأزل جائز بالاتفاق، إذ لو لم يجز ذلك لبطل القول بحدوث العالم**»[1].

فكان لا بد للمتكلمة من القول بوجوديّة السكون، وذلك أن سبيل المتكلمة في إثبات امتناع أزليّة السكون، بأن يقولوا أن كل ما كان موجودًا في الأزل امتنع زواله، فإذا زال السكون امتنع وجوده في الأزل. فمن أجل ذلك احتاجوا إلى إثبات كون السكون وجوديًّا ليتم مطلوبهم.

ولذلك فإن الرازي لما ابتدأ المسألة في إثبات امتناع كون الأجسام الساكنة أزلية، قال: «**واعلم أنا نحتاج في هذا المقام إلى إقامة الدلالة على أن السكون أمر وجودي**». ولو سلّموا بكون السكون هو عدم الحركة، لأمكن لخصومهم من الفلاسفة القول إنه لو كان عدم حركة العالم أزليًّا لما جاز زواله، وطالما أن العالم موجود فعدم حركة العالم غير أزلي، فإذا لم يكن عدمها أزليًّا ثبت أن وجود الحركة أزلي، وهذا يفضي إلى القول بقدم العالم. فمنع المتكلمة ذلك بتخصيص الدعوى

(١) الأربعين ١/ ٣٥.

بالوجوديات، ولذلك التزموا القول إن السكون وجودي، وإلا بطل قولهم في حدوث العالم. فالقول بوجوديّة السكون لازم التزموه ولا بُدّ لهم منه لإثبات حدوث الأجسام.

والجدير بالذكر أنه يستند هنا في إثبات كون السكون وجوديًّا على فكرة حدوث العالم، ولكنه قد استند في دليله على حدوث العالم على كون السكون أمرًا وجوديًّا، ولا يخفى ما فيه من دور. وهذا يؤكد ما قلناه عنهم أنهم يصنعون الدليل صناعة ليحصل به المقصود. فإنه يتأمل تبعات ما سيقول، ويرى إن كان يخدم مقصوده أم لا، ثم يثبته أو ينفيه تبعًا لذلك. فلما نظر إلى دليل حدوث العالم احتاج إلى كون السكون وجوديًّا فالتزم به وصرّح أن عدم القول به يبطل الدليل. وهذا ما أردناه بصناعة الدليل.

وقد حاول الرازي الاستدلال على أن السكون أمر وجودي بما يوهم القارئ ويلبّس عليه، فكان مما قال: «**وذلك لأن الحركة عبارة عن الحصول في الحيز، بعد أن كانت في حيّز آخر، والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان في نفس ذلك الحيز**»[1].

وقوله: «**السكون عبارة عن الحصول في الحيّز بعد أن كان في نفس ذلك الحيّز**» مغالطة، وإيهام للقارئ أن السكون حصول، لكي يقفز بعد ذلك إلى استنتاجه أنه أمر ثبوتي. والحال أن السكون هو استمرار الحصول في الحيز القديم، أو عدم الحصول على حيّز جديد بعد الحيّز القديم الذي كان فيه. ولو صحت حجته تلك لأمكن إيرادها على كل فعل ونقيضه.

ومن أوضح وأبسط ما يمكن الاستدلال عليه في كون السكون عدميًّا ما يلي:

أولًا: أن الحركة أمر ثبوتي بالاتفاق، وأن السكون ليس إلا انقطاع تلك الحركة، وانقطاع الثابت عدم. فتبين أن السكون عدمي.

---

(١) الأربعين ١/ ٣٥.

ثانيًا: إن من علامات كون الشيء وجوديًّا أن يثبت بتأثير مؤثر خارجي. والجسم الذي لا يتعرّض إلى قوى مؤثرة عليه يسكن ما لم تؤثر عليه قوة، وهذا السكون الحاصل لم يكن نتيجة مؤثر خارجي. وهو مما يدلّ على كون الحركة وجودية وأن السكون عدمي.

ولا يقال أن السكون قد يحصل بتعاكس قوتين متساويتي المقدار ومتعاكستي الاتجاه. لأن هذا المثال وإن كان فيه تأثير خارجي، إلا أن المثال الأول يدلّ على حصوله بلا تأثير خارجي. وطالما أن الشيء لا يوجد بغير موجد، تحتم كونه عدميًّا ونفيًا لشيء وجودي، وهي الحركة التي لا خلاف في كونها موجودة لأنها لا تحصل إلا بتأثير محرك خارجي، خلافًا للسكون الذي قد يحصل بمؤثر وبلا مؤثر.

ثالثًا: أن السكون والحركة لو كانا ثابتين موجودين للزم أن يكون بينهما واسطة، والمتكلمون لم يوضحوا تلك الواسطة التي هي لا سكون ولا حركة؛ لأنهم بقولهم بوجودية السكون لزمهم القول إن السكون والحركة من قبيل الضدين لا النقيضين، مع أنهم يقرّون أن الجسم إما أن يكون متحركًا أو ساكنًا، ولم يوردوا القسمة الثالثة وهي أن يكون لا متحركًا ولا ساكنًا.

وتعريف الرازي للحركة يشير إلى أن الجسم في أوّل حدوثه لم يكن متحركًا ولا ساكنًا؛ لأنه لم يكن في حيز سابق، فبطل كونه متحركًا. كما أن السكون تحقق بكونه في الحيز بعد أن كان فيه، فلم يثبت السكون في أوّل حدوثه وتحيّزه. ثم إن بعد سكون الجسم لم يحصل جديد في هيئته، ولكنه يثبت السكون بقوله أنه حصول بعد أن كان في الحيز نفسه. وهو يريد القول إن في كل لحظة من الزمان تمرّ على ذلك الجسم وهو ساكن قابع في حيزه أنه يحصل في حيزه، مع أن الحصول لم يحصل إلا في أوّل زمان كونه في الحيز الجديد، وما بعد ذلك ما هو الا استمرار لذلك الحصول الأول. وبالتالي يكون قد وصف

العدم بالوجود، واعتبر الجسم مستمرًا في حصوله في ذلك الحيز، بالرغم من سكونه فيه دون حركة.

وانعدام السكون بالحركة من أبسط العلامات على كونهما نقيضين، وأن السكون ما هو إلا انعدام الحركة، ويرتفع بثبوتها. وأما اعتباره وجوديًا ثبوتيًا وضدًا للحركة، ثم انتقال الجسم من حالة السكون إلى الحركة مباشرة دون أن يمرّ عبر واسطة، فمخالف للحس والبداهة.

ثم قال بعد ذلك: «**وإنما قلنا أن الزوال على السكون جائز، وذلك لأن كل متحيّز فإنه يمكن خروجه عن حيّزه. وبتقدير خروجه عن حيّزه، فإنه يبطل ذلك السكون**»[1]. وهذا الذي قاله يبطل كون السكون وجوديًا؛ لأن السكون يزول بمجرّد تحرّك المتحيز وخروجه عن حيّزه، أي أنه نقيض الحركة لا ضدها.

وقد استند المتكلمون على تلك الحجج في إثبات حدوث العالم؛ لأن العالم عندهم مكون من الأجسام والأعراض، وإثبات حدوث الأجسام يفضي إلى القول بحدوث العالم بحسب زعمهم. لذلك كان بوابتهم إلى إثبات حدوث العالم تمرّ عبر حدوث الأجسام، ولم يجدوا شيئًا يثبتوا به حدوث الأجسام إلا بالتزامهم بأمرين: **الأول** أن السكون وجوديّ، و**الثاني** أن التسلسل إلى غير نهاية محال.

أما الأول فقد ذكرنا وجه لزومه. ووجه لزوم الثاني أنّهم لو سلّموا بالتسلسل، لجاز القول إن الجسم انتقل من حيّز إلى حيّز منذ الأزل ولم يكن ساكنًا. فقال هؤلاء أن هذا يوجب تعاقب تلك الحوادث إلى ما لا نهاية، فاضطروا إلى إحالته.

الحجة السادسة: قال: «**لو كان تعالى فوق العرش لكان إما مماسًا للعرش، أو مباينًا للعرش بينونة متناهية، أو مباينًا له بينونة غير متناهية. والأقسام الثلاثة باطلة. فالقول بكونه فوق العرش قول باطل.**

---

(١) الأربعين ١/ ٣٥.

أما الحصر فظاهر. وأما بيان أنه يمتنع أن يكون مماسًا للعرش، فالدليل عليه أن العرش مؤلف من الأبعاض والأجزاء. فالذي يماسّه هذا الجزء من العرش غير الذي يماسّه الجزء الثاني من العرش. وكما أن العرش مؤلف من الأجزاء والأبعاض وجب أن يكون الله تعالى مؤلفًا من الأجزاء والأبعاض.

وأيضًا: فلو عقل بأن يكون المؤلف من الأجزاء والأبعاض إلٰهًا، فلم لا يجوز أن يقال أن إلٰه العالم هو العرش نفسه؟ لأنه لو جاز أن يقال إن الإلٰه مؤلف من الأجزاء والأبعاض مع أنه لا يقبل التفرق والتمزق، لم لا يجوز أن يقال العرش وإن كان مؤلفًا من الأجزاء والأبعاض إلا أنه لا يقبل التفرق والتمزق. ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضي إلى نفي الصانع، وكل صفة يفضي إثباتها إلى نفي الموصوف فهو باطل. فيثبت أن القول بكون الإلٰه مماسًا للعرش قول باطل.

وأما القسم الثاني وهو أنه تعالى مباين للعرش بينونة متناهية فهذا أيضًا باطل؛ لأن على هذا التقدير تكون ذات الله تعالى محاذية لذات العرش، وموازية لها وواقعة في مقابلتها. وكل ما ذكرناه في المماسة فهو بعينه قائم في هذه المحاذات. وأيضًا، فعلى هذا التقدير لا يمتنع أن يرتفع العالم من حيزه إلى الجانب الأعلى ارتفاعًا متناهيًا. وحينئذ يلزم صحة أن تصير ذات الله مماسًا للعرش.

وأما القسم الثالث وهو أن يكون مباينًا للعرش بينونة غير متناهية. فهذا أيضًا باطل؛ لأنه إذا كان العالم من أحد الجانبين وكانت ذات الله من الجانب الآخر فحينئذ يكون البعد بينهما محدودًا بهذين الطرفين. فلو قلنا أن هذا البعد غير متناه لزم أن يقال أن ما لا نهاية له محصور بين حاصرتين وذلك محال»[1].

(١) المطالب العالية ٢/ ٥٢ ـ ٥٣.

قلت: هذا الدليل من جنس الحجة الثانية التي أوردناها في الفصل الثالث، والمبنية على إثبات الانقسام بالإشارة. وما ذكرناه هناك كافٍ، ونزيد عليه في هذا المقام ما يلي:

الأمر الأول: أنه ذكر أن الحصر فيه ظاهر، بالرغم من أنه ليس كذلك على مبانيه هو. فقد تجاهل ذكر القسم الرابع وهو كونه لا مباين ولا مماس، وهذا القسم يفترضه الخيال كما افترض وجود ذات لا خارج العالم ولا داخله. والرازي اعتد بأحكام الخيال فيه واعتبره من أحكام العقل وحكم عليه بالإمكان، فكان الأولى أن يذكر ذلك القسم هنا أو يبرر عدم ذكره له، ويبرر سبب كونه من أحكام العقل في مسألته وعدم كونه كذلك في مسألتنا. فإنه إذا أراد إلزام المنازع بهذا الحصر، وجب عليه أن يلتزم للحصر القائل أن الموجود إما داخل العالم وإما خارجه، ولو فعل لكفانا المؤونة في الردّ على تلك الحجج.

الأمر الثاني: أنه افترض أن العرش مؤلف من الأجزاء والأبعاض دون أن يأتي بدليل عليه. وهذه المقدمة مبنية على فكرة الجوهر الفرد، والخصم لا يسلّم بها، ولا حتى الفلاسفة. وكثير من المتكلمين يقرّون أن فكرة الجوهر الفرد لا دليل على صلاحها في الأجسام العلوية، وإنما هي خاصة بالسفلية. كما أن الفلاسفة يمنعون أن يكون الفلك قابلًا للخرق والتمزق. فهذه المقدمة لم تثبت، ولم يتفق عليها من يدعوهم الرازي بالعقلاء، وبالتالي كان ينبغي عليه تقريرها لا أن يمرّ عليها مرور الكرام وكأن الجميع يسلّم بها بلا خلاف.

الأمر الثالث: ولو تنزّل الخصم تأليف العرش من الأجزاء والأبعاض لما استوجب أن يكون الله كذلك. إنما يلزم ذلك لو قيل أن ماهية ذات الله من جنس ماهية العرش. ولو كان ذلك لازم لألزم الفلاسفة بقبول الخرق والتمزق للأفلاك، كون الأجرام تقبله. فكان ينبغي على الرازي أن يوضح كيف يلزم ذلك.

الرابع: إنه يمتنع أن يقال أن إلٰه العالم هو العرش نفسه؛ لأن الدليل على وجود العرش سمعي لا عقلي، والإيمان به فرع الإيمان بما ورد عنه.

الخامس: قوله: «**ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضي إلى نفي الصانع**» غير وجيه. بل هو ينفي صحة دليل الجواهر والأعراض الذي استند إليه المتكلمون في إثبات حدوث العالم ثم وجود الصانع، لا أنه ينفي مجمل أدلة وجود الصانع.

السادس: قوله: «**لا يمتنع أن يرتفع العالم من حيزه إلى الجانب الأعلى ارتفاعًا متناهيًا**» ليس سديدًا؛ لأن هذا الارتفاع المتناهي لا يتم إلا بوجود البعد والمكان وما ينتج عنهما من المسافة. وقد افترضنا أن البعد والمكان كله في العالم لا خارجه، وهو وأصحابه يقرّون أن لا أبعاد ولا أمكنة خارج العالم، فكيف نزعم بعد ذلك وجود أبعاد متناهية خارج العالم؟

وكانت هذه الحجج أشهر ما ذكره الرازي، ونقلها عنه سائر المتكلمين المتأخرين. ولذلك ذكرناها ونسبناها إليهم؛ لأن عامة متكلمي الأشاعرة تلقّى تلك الحجج بالقبول، ونقلها عن الرازي. والرازي لم يبتدعها كلها، فإن كثيرًا منها سبقه إليها أئمة الكلام المتقدمين بصيغ مختلفة، وقام هو بنقلها بعد تهذيبها.

وقد ذكر الرازي حجة أخرى لم نذكرها هنا لضحالة منطقها، وآثرت أن أذكرها في آخر حججه. وهي ما ذكره في «المطالب» عن التعارض بين المجسم والدهري. فقد قال الرازي: «**إن المجسم يقول: كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما ساريًا في الآخر سريان العرض في الجسم، أو يكون مباينًا عنه بجهة من الجهات. وأما الدهري فإنه يقول: كل وجودين فلا بد وأن يوجد أحدهما قبل الآخر. والذي يكون**

قبل الآخر، إما أن لا توجد بينهما فاصلة بمدة متناهية، أو فاصلة بمدة غير متناهية.

إذا ثبت هذا التقسيم، فنقول: الباري والعالم إن وُجدا معًا، لزم أن يكونا قديمين معًا أو محدثين معًا. فأما القول بقدم الله وحدوث العالم على هذا التقدير، فهو غير مقبول. وأما القول بكون العالم محدثًا مع أن الله تقدمه من غير فاصلة، أو تقدمه بمدة غير متناهية، فهذا أيضًا يقتضي حدوث ذات الله تعالى. وأما القول بكون العالم محدثًا، مع أن الله تقدمه بمدة غير متناهية، فهذا يقتضي قدم المدة والزمان.

فالحاصل أن المجسّم لا يمكنه أن يعقل كونه تعالى للعالم إلا بالحيّز والجهة، والدهري لا يعقل كونه تعالى متقدمًا على العالم إلا بالمدة والزمان. ثم إن المجسم مقرّ بأن الذي يقوله الدهري من عمل الوهم والخيال، وأنه في نفسه ليس حق. والدهري معترف بأن الذي يقوله المجسّم من عمل الوهم والخيال، وأنه في نفسه كاذب.

فصار قول كل واحد منهما معارضًا بقول الآخر، ويظهر منه بطلان القولين، وأن الحق أنه تعالى مباين للعالم لا بسبب الحيز والجهة والزمان المعين، مباين لسائر الأزمنة لا بسبب المدة والزمان. فإن الزمان غير حاصل في زمان آخر. وإذا كان الأمر كذلك في الجهة والمدة، فبأن يكون خالق الجهة والمدة منزهًا عن السبق على العالم بالزمان والمدة كان أولى»[1].

قلت: هذا من أعجب ما قرأت للمتكلمين، ولولا أن مرادنا هو بيان تهافت المتكلمة واختلاط عقولهم واضطراب أفكارهم، لما كانت هذه الحجة تستحق منها أدنى نظر، ولا تعدل قيمة السواد الذي يُنفق في الرد عليها. فإنه استنتج بطلان كل قول باعتراض فريق آخر عليه،

---

(١) المطالب العالية ٢/ ١٨ ـ ٢٠.

فاعتراضه واعتراض المجسمة على الدهريين بحسب رأيه يدل على بطلان قول الدهرية، واعتراضه واعتراض الدهرية على المجسمة يدلّ على بطلان قولهم. فثبت أن القول ما كان خلاف قوليهما.

وهذا لا يخرجه من الإشكال؛ لأن القول الثالث الذي ذكره وزعم أنه الحق يعترض المجسمة على القسم الأول منه ويعترض الدهرية على القسم الثاني منه. وأهل الحديث وسائر أهل الأديان يقفون مع مثبتة الصفات الذين يتهمهم بالتجسيم، وكافة الفلاسفة يقفون مع الدهرية. فتبيّن أن لا أحد يقول به إلا المتكلمة.

ثم إنّه لو صحّت تلك المعارضة، لجاز كذلك لأحدٍ القول إن لا فرقة من المسلمين اتفقت على صلاح الخلفاء الراشدين الأربعة، فالشيعة لعنوا أبا بكر وعمر والخوارج لعنوا عثمان وعليّ، وهذا يدلّ على أن كلهم ملعونون. وفرقة الشيعة تضلل أهل السُّنَّة بأدلة يرونها قطعية، وأهل السُّنَّة يضللون الشيعة بأدلة قطعية، فكلاهما على باطل.

وكذلك يجوز للملحد القول إنه لا دين إلا وتجد أهل الأديان الأخرى يعارضه ويبطله بالبراهين. وهذا دليل على بطلانه؛ لأن أهل الديانات الأخرى أكثر من أهل ذلك الدين بعينه، ولا دين إلا وعارضه سائر الأديان الأخرى، وهذا دليل على فساد كل الأديان.

وكذلك يجوز لأصحاب الحديث القول إن المعتزلي قال أن الله لا ينبغي أن يُرى ولا أن يكون في جهة، والأشعري قال أن الله يُرى ولا ينبغي أن يكون في جهة، وكل منهم يعارض الآخر ويحكم بضلاله وتناقضه وفساد رأيه بحجج عقلية يقينية. وهذا مما يبيّن أن الحق لا هذا الرأي ولا ذاك، أي أنه يُرى وفي جهة.

وهكذا نجد أن كل ما أوردوه من حجج على إثبات التحيز لله والجسمية وغيرها لا يزيد عن كونها دعاوى ظنية، لا تجد لها دليلًا

يرسخ في القلب. وقد تطرّق الفساد والشك فيها كلها، فمنها ما تبيّن بطلانه، ومنها ما ضعف كثيرًا عن النهوض للاحتجاج به. ونحن لم نتابعهم ونرد عليهم إلا لنبيّن تهافت مذهبهم وطرق استدلالهم، وإلا فنحن لسنا مضطرين للخوض مع الخائضين في هذا المقام، ففي ديننا غنية عنه.

وقد نبهنا في أول هذا الفصل أنه لا ينبغي أن يظن أحدٌ أننا رددنا عليهم في مسألة الجسمية دفاعًا عنه. فإن مصطلح الجسم كما رأينا مصطلح مجمل وغامض عندهم، ويحمل أكثر من معنى، ونفيه قد يجرّ إلى نفي ما هو حق، فالفساد الناشئ عن نفيه قد لا يقلّ عن فساد إثباته. لذلك لا نذكره بشيء حتى يتم تفصيل معنى الجسم، وبحسبه نثبت وننفي.

فالحاصل أن أقوالهم في المكان والحيز والجسمية هي من أوقعتهم في كل هذا الاضطراب والضلال، والحيد عن سواء السبيل. والطرق الاستدلالية الخاطئة التي تمسكوا بها زادتهم ضلالًا إلى ضلالهم، وهي تقديم المقدّمات النظرية البرهانية على المقدمات الضرورية البديهية، واستعمال أكثر من تعريف للشيء في البرهان نفسه، والتمسك في ما هو خارج محل النزاع، والمصادرة على المطلوب، وإنشاء الطرق الجدلية في الإثبات والتي تعتمد على الإلزام لا التقرير. وغفلوا عن حقيقة أن إثبات الأشياء إنما يكون بتقريرها ابتداءً، لا بالاقتصار على إلزام المنكر لها.

ولو أنهم حكّموا أحكام العقل والنظر كما ينبغي، لكان الأجدر بهم أن يقرروا المسألة دون إنكار البداهات وأحكام العقول، ودون إنكار الأخبار والنصوص، وذلك بأن يقولوا: قد ثبت لدينا أن كل الأماكن والأحياز موجودة في داخل العالم. فإذا ثبت وجود موجود خارج العالم، فلا بد أن يكون بلا مكان وحيّز. وقد ثبت بالسمع أن الله ليس كمثله شيء، فإذا ثبت أنه فوق العالم فلا تسري عليه تلك النتيجة. فهذا

تقرير بسيط وسريع، إلا أنه متين وموافق لصريح العقل وصحيح النقل.

أما عن سبب تكثير الرازي للحجج، فما أقد بينه في أحد المواضع، فقال فيه: «**اعلم أن الدلائل قد تكون قطعية وقد تكون إقناعية. والاستكثار من الدلائل الإقناعية قد ينتهي إلى إفادة القطع. وذلك لأن الدليل الإقناعي الواحد قد يفيد الظن. فإذا انضم إليه دليل ثان قوي الظن، وكلما سمع دليلًا آخر ازداد الظن قوة، وقد ينتهي بالآخرة إلى حصول الجزم واليقين**»[1].

لذلك فالمتأمل في حججه يجد أنها تتكرر وتعاد صياغتها لإيهام القارئ بالكثرة، وأنها تعضد بعضها بعضًا. وقوله: «**فإذا انضم إليه دليل ثان قوي الظن**» ليس صحيحًا على إطلاقه، فإن ذلك يعتمد بحسب اختلاف الدليلين في مقدماتهما. أما إن اتحدت إحدى المقدمات في الدليلين، فإنهما يُعتبران بمثابة دليل واحد من وجهين؛ لأن فساد تلك المقدمة يلحق الفساد بالدليلين في آن واحد. فالفساد أو الضعف في أحدهما فساد أو ضعف في الآخر على السواء. وكذلك لو أن الدليلين يستندان إلى فكرة واحدة، ففساد تلك الفكرة يلحق الفساد بالدليلين، ولا أحد منهما يعضد الآخر.

وقد وقع الرازي نفسه في هذا الخلل من الاستدلال في استكثاره للحجج. فقد رأينا كيف أنه اعتمد في كثير من الحجج على مقدمة أن الحيّز وراء العالم وجودي. وآفة تلك المقدمة تتمثل في الأمور التالية:

الأول: أن البديهي والموافق لأصول الشرعية تقضي أن تكون تلك الأحياز عدمية. **الثاني**: أنه لم يثبت صحة كونها وجودية؛ بل لم يقدر على تبيين مراده بالجهة والحيز إذا كانا وراء العالم. **الثالث**: أن كافة الفلاسفة وكثير من المتكلمين ينازعونه عليها. وعند ذلك، تكون تلك

---

(١) المطالب العالية ١/ ٢٣٩.

المقدمة على ضوء تلك الأمور في غاية الضعف والاضطراب، ولا يمكن الاستعانة بها في تقرير الحجج. ولو تنزلنا له فيها، فأحسن أحوالها أنها تفيد الظن لا اليقين. فكل الحجج التي بنيت على تلك المقدمة لا تبلغ اليقين، على تقدير صحة الحجج والمقدمة.

وما ينبغي على المستدل أن يتنبه له هو أن لا يسلّم بمقدمة ويبني كافة النتائج عليها ما لم يجزم بصحة تلك المقدمة. وكلما زادت حاجته لها في بناء الحجج، زادت ضرورة سلامتها من العيوب والأخطاء. وقد رأينا أن كافة حجج الرازي تستند إلى تلك الفكرة، فكان ينبغي عليه أن يوليها رعاية تامة في إثباتها وتوطيد دعائمها.

والناظر بإنصاف إلى ما ذكرناه عن حججهم، يجد أن منهجهم الكلامي يرتكز على الأمور التالية:

الأول: خلطهم بين الوجودي والعدمي، واعتبارهم الجهات والأحياز أمورًا وجودية لا عدمية.

الثاني: خلطهم بين أحكام العقل وأحكام الخيال؛ لأن الممكن عندهم هو الذي يصحّ في العقل وجوده وعدمه. لذلك توسّعت أحكامهم في الإمكان والتجويز، وحكموا ببعض ما هو محال أنه ممكن لعدم تمييزهم للفرق بين التجويز التخيلي، والتجويز العقلي، فخلطوا من أجل ذلك بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي الحقيقي.

الثالث: إنكارهم للوجود الذهني، وخلطهم بين الوجود الاعتباري المقدّر في الذهن، وبين الوجود العيني في الخارج، وكذلك بين الحقيقي والإضافي. فنتج عن تخبّطهم في إدراك تلك المفاهيم أنهم تعسّفوا في ذكر الشواهد الفاسدة، والتي يذكرون فيها المعاني والمفاهيم أو الموجودات في الأذهان في مقابل الذوات الموجودة في الخارج.

الرابع: إعمالهم لقياس الغائب على الشاهد. وهو قياس فاسد في

هذا المبحث، لا مدخل له فيه؛ لأننا اتفقنا جميعًا على أن الغائب ليس كمثله شيء، ولا يمكن إخضاعه للقوانين التي تندرج تحتها باقي الأفراد في العموميات والكليات. وإذا أدركوا قانونًا كليًّا في معنى من المعاني كالتحيّز وغيره، قضوا بحكمه على الغائب، ونسبته إلى الله.

الخامس: اعتمادهم على فكرة فاسدة، وهي فكرة وجود الجوهر الفرد وتماثل الجواهر فيما بينها. وقد خالفهم فيها كافة الفلاسفة، وكافة المثبتين للصفات، وكثير من المتكلمين. وقد أثبت العلم الحديث فسادها بما لا يدع مجالًا للشك. وتلك كانت مما وسّعت على المتكلمة باب الإمكان والتجويز بطريق أحكام الوهم والخيال. فإن بعد القول بالجوهر الفرد وبتماثل الأجسام، يسهل الحكم بالتجويز لا سيما أن الممكنات عندهم هي الأجسام أو الأعراض، وتماثل الأجسام يفضي إلى تماثل المتحيزات، وبالتالي ما يجوز على واحد من تلك الجواهر يجوز على جميعها.

فكل ذلك كان من سمات منهج المتكلمة كما رأيناه في هذا الباب. ناهيك عن التلاعب بالعبارات والتلبيس على القارئ ببعض الشبهات الموهمة. وقد رأينا كيف خلط الرازي بين الحيز والجهة، فنراه تارة يساوي بينهما ليساعد نفسه في أحدهما، وتارة يمايز بينهما. وهذا الخلط كان متعمدًا منه؛ لأنه يريد إثبات الأمرين لله. فتارة يفترض وجود ذلك الحيز، وتارة يعتبره هو نفسه العرش، وتارة يحكم عليه من خلال الجهة، وتارة يقول بالجهات لمجرد افتراضه للأحياز، وتارة يساوي بينها ليصحّ قوله بتعدد الأحياز وراء العالم.

وكذلك في أدلة نفي الجهة والتحيز عن الله يبنيها بعضهم على فكرة أن الله غير جسم، فينفون التحيز بناء على نفي الجسمية، بمعنى أنه لو كان متحيزًا لكان جسمًا، بينما في أدلة نفي الجسمية، يبنون بعضها على فكرة أن الله غير متحيز، فينفون الجسمية بناء على نفي التحيز. ولا يخفى الدور في ذلك الاستدلال.

وأنت ترى أيها الناظر أن ما استند عليه المتكلمة يفسد عليهم كافة حججهم، وأنها ـ على فرض صحتها ـ لا ترقى بحال من الأحوال إلى الوصول إلى مرتبة اليقين. فهي أقرب إلى أن تكون شبهات منها أن تكون حججًا، وهذه التناقضات التي وقع فيها الرازي بما ذكرناها في هذا الباب تبيّن أن إيراده جملة الشبهات تلك كانت للتشغيب أكثر منها للتدليل.

والأصل الذي ارتضوه والتزموا به في تلك المسألة أن الحجج فيها قطعية تفيد الجزم واليقين، أما الظن أو إلقاء الشبهات جزافًا دون تمحيص، فلا يشفي غليلًا ولا يهدي سبيلًا. فلا يمكن والحال هذه أن يسلّموا بصحتها ويبنوا عليها عقائدهم، إلا أن يخادعوا أنفسهم ويتوهموا حصول هذا الجزم واليقين.

❁ ❁ ❁



الفصل السادس

مذاهب المتكلمين على ضوء العلم الحديث

ونحن ننصح القارئ الكريم أن لا يشغل نفسه ويضيع وقته في قراءة مباحث الطبيعيات عند المتكلمة، فإن جُلّ ما فيها مغالطات، ومخالف لما توصّلت إليه العلوم الطبيعية الحديثة الآن، ومن السذاجة الاستناد إلى آرائهم فيها.

أما نظرية الجوهر الفرد التي دافع عنها المتكلمون وقالوا أنه يحمل كافة الأعراض الموجودة في الجسم ولا يقبل القسمة، فإنها اندثرت الآن وطواها النسيان. والعلم الحديث يجزم ببطلانها لا سيما بعد تفجير الذرة، فقد تبين أنها قابلة للانقسام، ومكونة من جسيمات أصغر منها، وتتشابه مع باقي الجسيمات في باقي الذرات في المواد الأخرى، ولا يحمل أي جسيم منها خصائص المادة الفيزيائية ولا الكيميائية.

وكل علماء الطبيعة في كافة الحقول العلمية يتفقون على ذلك دون خلاف بينهم. فلا حاجة مطلقًا للردّ على حججهم في إثباته الآن، إلا لمن أراد إظهار تخبطهم وتناقضهم، وضعف حججهم الكلامية، وفساد طرقهم في الاستدلال.

وقد عوّل المتكلمون كثيرًا على وجود الجوهر الفرد في إثبات حدوث العالم، وكانت من أكبر ركائزه. وقد اضطروا إلى مخالفة المحسوس والمعقول لإثباتها؛ لأنهم قالوا أن العرض يقوم بالجوهر، ثم قالوا أن الأجسام كلها متماثلة في الجوهر ولكنها مختلفة في الأعراض. وعلى ذلك فإنهم عَدُّوا النار مماثلة للهواء، والحجر مماثلًا للماء، كما

مرّ معنا من كلام الجويني. ثم جوّزوا تركيب الجوهر من أعراضه، ولم يرد عن العقلاء قبلهم أنهم عدّوا الشيء مركبًا من صفاته، ولا ورد ذلك في لسان العرب.

والعلم الحديث يثبت بما لا يدع مجالًا للشك بطلان ذلك، ولم تعد القضية بابًا مفتوحًا للنقاش على ضوء معطيات العلم الحديث الذي أثبت وجود جزيئات مركبة من ذرات خاصة بكل مادة، وأن جزيئات الماء تختلف عن جزيئات الكربون، وتلك تختلف عن جزيئات الذهب. وهكذا كل مادة في الطبيعة لها جزيئات خاصة مميزة لها، وهي مركبة من ذرات، وتشكل وحدة بناء المادة، واستحالة هذه الجزيئات يؤدي إلى استحالة المادة. فالجزيء هو أصغر وحدة في الجسم يحمل صفات الجسم الفيزيائية والكيميائية ويمكن أن يوجد في الطبيعة منفردًا، وهو مركب من ذرات، وباستحالته تستحيل المادة إلى مادة أخرى.

أما الذرة، فقد كان الاعتقاد السائد زمن العالم الكيميائي دالتون أنها غير قابلة للانقسام، ولكن الانشطار النووي أكّد بطلان ذلك، وتبيّن وجود جسيمات في الذرة الواحدة قد تصل إلى أكثر من مائة جسيم، فالذرة مكونة من الإلكترونات وهي جسيمات ذات شحنة سالبة، ونواة كبيرة. وهذه النواة تحتوي على البروتونات ذات الشحنة الموجبة، والنيترونات عديمة الشحنة. والانشطار النووي أثبت إمكان إنقسام النواة نفسها، وإطلاق البروتونات والنيترونات منها.

وتلك البروتونات والنيترونات الموجودة في نواة الذرة أمكن انقسامها كذلك إلى جسيمات أصغر منها تسمى الكواركات. والاعتقاد السائد حاليًّا أن هذه الكواركات جسيمات أوّلية لا تقبل الانقسام. وفي المقابل أثبت علماء الفيزياء أن الالكترونات تنتمي إلى فصيلة من الجسيمات تسمّى بالليبتونات، وهي تختلف عن الكواركات. وهذه الليبتونات والكواركات هما مادة كل جسم في العالم، وبذلك تبطل

نظرية أن يكون شيء واحد بعينه هو وحدة البناء في العالم، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: ١٤].

وبذلك تبيّن بطلان خرافة تماثل الجواهر، وخرافة قيام الروح والعلم والقدرة واللون وغيرها من الأعراض في الجوهر الفرد، وهما خرافتان انفرد المتكلمة بتبنّيهما وتصديقهما دون سائر البشر، ثم بنوا عليهما دليلهم على وجود الله. وها هو الإلكترون يحمل شحنة سالبة، والبروتون يحمل شحنة موجبة والنيترون لا يحمل شحنة، فكيف نقول أن تلك الجسيمات متماثلة؟

وكذلك بطلت دعوى عدم انقسام الذرة، وقد كانت مجرد فرضية أطلقها ديمقريطس في القرن الرابع قبل الميلاد في محاولة منه لاختزال التغير النوعي في العالم إلى تغير كمّي، فادعى وجود جسيمات غير قابلة للانقسام وسماها الذرات، ومعناه باليونانية ما لا يقبل الانقسام. وادعى كذلك أنها تختلف عن بعضها بالشكل والحجم. ولكن ديمقريطس وأبيقور كانا يعتقدان أن حاصل ضرب الصفر في ما لا نهاية هو صفر، فالتزموا ضرورة أن يكون للذرة حجم؛ لأنها وحدة بناء الجسم. وبذلك كان تصوّرهم للمادة أنها منفصلة.

والفارق بين اليونانيين والمتكلمة الإسلاميين أن اليونانيين قالوا أن الذرات أزلية وغير متناهية في العدد. أما المتكلمة، فقد تلقفوا نظريات الذرة ثم وظفوها في محاولة لإختزال العالم إلى جواهر ـ وهي الذرات ـ وأعراض، ثم إثبات حدوث العالم. وهذا ما أوقعهم في كل ذلك الخلط والتخبط؛ لأن ذلك ألزمهم بضرورة قبول الجوهر الفرد لكافة صفات المادة؛ بل قالوا أنه يحمل كافة صفات الجسم من اللون والطعم والرائحة واليبوسة والرطوبة، وتعدّاه الأشاعرة إلى قبول صفات الحياة والعلم والقدرة كذلك، فجوّزوا أن تحلّ في الذرة صفات الحياة والعقل والعلم والقدرة. وكل هذا مما أثبت العلم الحديث بطلانه قطعًا ويقينًا.

وتبين كذلك بما لا يدع مجالًا للشك أن الذرة لا تحمل خصائص المادة الفيزيائية والكيميائية، وإن كانت الروابط بين تلك الذرات تؤثر على بعض تلك الخصائص. واليبوسة التي اتفق المتكلمة على كونها عرضًا من الأعراض التي يقبلها الجوهر الفرد ما هي إلا نتاج الروابط التي تكون بين تلك الذرات مع بعضها البعض. فثبت أنها تعتمد على نفس بنية الذرة، واختلاف البنية والخصائص بين الذرات هو الذي يؤدي إلى اختلاف قوى الروابط فيما بعد، فتحدث اليبوسة تبعًا لذلك. فلا يمكن اعتبار اليبوسة والرطوبة أعراضًا تقوم بالذرات. كما أن الذرات لا تتمتع بلون أو طعم أو رائحة أو صوت، مع أن الأشاعرة أوجبوا قيام تلك الأعراض بها.

أما قاعدة تماثل الأجسام، فهي حاصل قولهم بالجوهر الفرد وتماثله، ويقتضي القول إن الأجسام كلها متماثلة؛ لأنها في حقيقة نفسها ما هي إلا تآلف الجواهر واجتماعها وفق خصائص معينة.

وقد أشرنا إلى أن غاية المتكلمة من ذلك الأصل هو اختزال العالم كله إلى جواهر وأعراض تقوم بها، حتى يسهل عليهم بعد ذلك التعامل مع العالم على اعتباره مكونًا من جواهر وأعراض. إلا أن ذلك القول مما لم يقله أحد من البشر سواهم، ولم يمرّ زمان على مجتمع من البشر قالوا فيه بتماثل كافة الأجسام في العالم بما فيه النار والماء والدخان؛ لأن أبسط قواعد الحس والضرورة تمنع ذلك.

وعندما أسس العالم الكيميائي دالتون نظريته في التركيب الذري، كان من ضمن ما جاء فيها أن الذرة لا تقبل الانقسام، وأن ذرات المادة الواحدة تتماثل، ولكنه لم يزعم قط تماثل الذرات المختلفة للمواد المختلفة. وقد أثبت العلم الحديث خطأ الأمرين. فإن الانشطار النووي أثبت انقسام الذرة إلى جسيمات أصغر منها. وكذلك أثبت أن ذرات المادة الواحدة قد تختلف من خلال عدد النيترونات. فبعض ذرات

الكربون تحتوي على عدد من النيترونات داخل النواة خلاف ما تحتويه ذرات الكربون الأخرى، وكذلك الذهب وغيره من العناصر الطبيعية. وذلك يؤدي إلى اختلافٍ في بعض الخصائص الفيزيائية للمادة عند الخضوع إلى درجات حرارة كبيرة أو ضغوط عالية، وأيضًا يختلف الانشطار النووي لأحدهما عن الأخرى. ولكن لأن النيترون عديم الشحنة، فلم يتبع ذلك الاختلاف في عدده اختلافًا في الصفات الكيميائية للذرتين. أما الزعم بتماثلهما، فمما لا يوافق عليه العلم الحديث بالنظر إلى ما ذكرناه.

أما الزعم بتماثل الذرات للمواد المختلفة، فهذا مما يبطله العلم الحديث بالقطع واليقين ولا مجال للحديث عنه. ثم إنه لا توجد ذرتان لمادتين مختلفتين تحتويان على العدد نفسه من البروتونات في نواتها. فهوية الذرة إنما تعتمد على عدد البروتونات داخل النواة، فعلى سبيل المثال، المادة الوحيدة في الكون التي تحتوي على ستة بروتونات في نواة ذرتها هي الكربون، كما أن النيتروجين هو المادة الوحيدة التي تحتوي على سبعة بروتونات في نواة ذرتها. وهذا الفارق بين عدد البروتونات ينبني عليه اختلاف عظيم في الخصائص الكيميائية والفيزيائية بين المادتين. ولو صحّ التساوي، فإن عدد النيترونات للذرتين يبقى مختلفًا. لذلك فلا مجال للقول بالتماثل على أي حال.

ولو صحّ القول بتماثل الأجسام لجاز نزع بروتون واحد من ذرة النيتروجين لنحصل على كربون بدلًا منه. ولو صحّ ذلك لغدا الإنسان سعيدًا في حياته؛ لأن ذرة الرصاص تحتوي على اثنين وثمانين من البروتونات في نواتها، بينما تحتوي ذرة الذهب على تسعة وسبعين من البروتونات في نواتها. فلو صحّ ذلك وأمكن نزع ثلاثة ذرات من نواة الرصاص لتحوّل إلى ذهب. إلا أن الواقع أن نزع البروتون الواحد من نواة المادة يفجّرها ويحيلها، ولا يحوّلها إلى مادة أخرى أصلًا. وعلى

فرض تحوّل الرصاص لمادة أخرى، فإنها لا تكون ذهبًا؛ لأن ذرة الذهب تحتوي على مائة وثمانية عشر من النيترونات في نواتها، بينما تحتوي ذرة الرصاص على مائة وخمسة وعشرين من النيترونات في نواتها. فمن قال أن المواد متماثلة لزمه القول بتماثل ذرات تلك المواد وقابلية تحوّلها إلى بعضها البعض، وهو ما يقطع العلم الحديث باستحالته. وعندما ذكرنا كلام الجويني وغيره من الأشاعرة بجواز تحويل الملح إلى ماء وجواز تحويل الصخر إلى ماء والماء إلى نار، وغير ذلك من الخرافات، فقد نالوا إعجاب تلامذتهم في زمانهم، ولكن الصبيان في زماننا تسخر منه.

وجزيء الملح يحتوي على ذرة صوديوم وذرة كلور، بينما يحتوي جزيء الماء على ذرتي هيدروجين وذرة أكسوجين. وتحويل هاتين الذرتين إلى تلك الذرتين أو العكس أمر يحيله العلم لعدم إمكانية حصوله. فمن الأجدر والأحق بالحكم بالإمكان والجواز والاستحالة، علماء الفيزياء والكيمياء في هذا الزمان أم متكلمة وفلاسفة القرون الغابرة؟ فالعلم هو من له القول الفصل في تلك القضايا، والفلسفات والجدليات والمنطق لا تبني علومًا طبيعية لأن تلك المعارف تحتاج إلى نظريات علمية وتجارب وبراهين علمية عملية ومخبرية، لا جدلية كلامية.

ومن أظهر الأدلة على بطلان هذا القانون في الأجسام العلوية أن علماء الفلك اكتشفوا ما يُسمى بالمادة المظلمة، وهي تملأ حيّزًا كبيرًا في الكون يصل إلى أكثر من ثلثه. ولا يعرف العلماء عنها شيئًا سوى أنها تختلف في مادتها وجوهرها عما هو معروف، ولا تتكون من الكواركات والليبتونات كما الحال في الأجسام الأرضية التي أثبت العلم تكوّنها منها.

وسمّى العلماء تلك المادة بالمظلمة لأنه لا يمكن رؤيتها، وذلك بسبب عدم امتصاصها للضوء ولا لأي إشعاع كهرومغناطيسي بالقدر

الكافي المسبب للرؤية. إلا أن العلماء تمكنوا من رصد وجودها وإدراكها من آثارها المتمثلة بجاذبيتها للمواد المحيطة بها وإشعاعها، وأن لها طاقة ووزنًا. كما أنهم رصدوا حالات تصادم بين الجسيمات فيها.

وهذه المادة لها خاصية التناظر الفيزيائي الفائق الذي تتم بموجبه المبادلة بين الجسيمات. ولا يتوفر هذا الأمر لأي جسم من الأجسام الموجودة على سطح الأرض، ولا حتى على أسطح القمر والكواكب القريبة من الأرض. فتلك المادة تبطل القول بتماثل الأجسام؛ لأنهم ـ وعلى التنزل بصحة قولهم في تماثل الأجسام ـ فإنما هو يقتصر على الأجسام في سطح الأرض، وتلك المادة التي تغطي حيزًا كبيرًا من الكون لا تماثل مادة الأرض مطلقًا.

أما عن الجسم، فإن تعريفهم المشهور للجسم بأنه الطويل العريض العميق جاء نتيجة عدم وعيهم وإدراكهم لما هو أكثر من ثلاثة أبعاد، فاعتبروا أن الفضاء مكوّن من ثلاثة أبعاد، وهذا ما صرّح به أرسطو في «السماء والعالم»، وتابعه عليه أصحابه، وذكره ابن سينا في «النجاة».

وكنا قد ذكرنا أن التجويز بالتخيّل أصل من أصولهم، وأن ما أمكنهم تخيّله في الذهن حكموا عليه بالإمكان الخارجي، ولكنهم لم يقدروا على تخيل أجسام بأكثر من ثلاثة أبعاد، ولذلك أحالوا وجود البعد الرابع.

ولو أردنا اعتبار الإمكان الذهني لوجب اعتبار وجود عالم ذي أبعاد أكثر من ثلاثة. فالمتخصصون في علوم الرياضيات يُدَرِّسون الآن أنماطًا متعددة من الأجسام الهندسية بأربعة أو خمسة أبعاد، ويرسمون مقاطع منها، ولها مسمّيات عديدة معروفة عند أهل الاختصاص، مثل ما يُسمى باسم «زجاجة كلاين» التي يمكن ضمّها في أربعة أبعاد، والمكعب المعروف باسم «جسم تسراكت» الرباعي الأبعاد، والذي يمثل المكعبُ

الحالي الذي نعرفه مسقطًا من مساقطه العرضية، بحيث لو تم تحديد ظله لجاء على شكل المكعب الثلاثي. وهذا الجسم يمكنه الدوران بدورة مزدوجة حول سطحين متعامدين للجسم في الوقت نفسه. ولو ذكرنا مثل هذا الأمر على الرياضيين والطبيعيين والفلاسفة القدماء لعدّوه من محالات العقول. إلا أن تصوُّر العلماء المعاصرين لهذا الجسم ودراستهم لهم وتحديدهم لكافة خصائصه الهندسية يدلّ على ثبوته في حسابات الذهن، وبالتالي يشير إلى إمكان وجوده في الخارج بحسب مباني المتكلمة وأصولهم التي تقضي بالحكم بالإمكان الخارجي بمجرد التخيّل والإمكان الذهني. وتلك الأجسام لم يثبت وجودها في الواقع الخارجي بطبيعة الحال، إلا أنها موجودة في أذهان أهل الاختصاص وفي نطاق تخيلاتهم، ومحل دراسة عندهم، وإن كان غفل عنها خيال المتكلمة القدامى.

بل إن الكثير من علماء الرياضيات والفيزياء يذهبون إلى ضرورة افتراض أكثر من ثلاثة أبعاد في الفضاء، والعديد من المباحث والنظريات المهمة تتطلب ذلك، كنظرية النسبية العامة ونظرية الأوتار الفائقة وغيرهما. وطالما تمّت دراستهم لها، وتحديد مختلف خصائص تلك الفضاءات، فليس لأحدٍ الجزم والقطع بأن الفضاء الذي نعيش فيه مكون من ثلاثة أبعاد فقط؛ بل هو المشاهد المحسوس لنا منه، ولا يعني أن الله خلقه في حقيقة أمره على ذلك. وإنما اقتصر إدراكنا على ما هو ثلاثي الأبعاد، فلا تدرك أسماعنا وأبصارنا إلا الموجات الثلاثية الأبعاد، والله أعلم بحقيقة خلقه وإن كان الظاهر لنا والغالب على ظننا أنه ثلاثي الأبعاد.

ولتوضيح الفرق بين العوالم ذوي الأبعاد المختلفة، لنفترض وجود مخلوقات تعيش في عالم ذي بعدين ولا تعقل البعد الثالث، أي لا يعقلون الفوق والتحت. فمثل تلك المخلوقات لا تتصور الحركة بدون

الاقتراب أو الابتعاد؛ لأنها تعيش في عالم ذي بعدين. فلو أن شيئًا ما فوقها يتحرك فإنها لا تعقل كيف تكون حركته بدون اقتراب ولا ابتعاد، وذلك لأنهم لا يعقلون جهة الفوق. ومع ذلك فالشيء يتحرك ويقترب منهم ويبتعد عنهم دون إدراك منهم لكيفية حصول ذلك. ولو نزل ذلك الشيء عليهم من فوق، لما عقلوا وجه ذلك الاقتراب منهم. ولو حدث له صوت فإن موجاته ستنتقل عبر ذلك البعد الغائب عنهم، وبالتالي لن يسمعوا صوته لأن أسماعهم غير مهيأة لاستقبال موجات ثلاثية الأبعاد وقادمة عبر البعد الثالث الخارج عن إدراكهم. فغياب ذلك البعد الثالث عنهم أفسد عليهم رؤية الشيء وسماع صوته وتصوّر حركته وإدراك قربه منهم وبعده عنهم، وبالتالي نفوا وجوده وحكموا باستحالته.

ومثال آخر، لنفترض وجود مخلوق عاقل على شكل مربع في مقابلة مخلوق آخر كروي، وهذا مثال مشهور عند فلاسفة الرياضيات والطبيعة. ومن المعلوم أن المربع مكون من بعدين، بينما الكرة ثلاثية الأبعاد، فإذا ارتفع المخلوق الكروي فوق المخلوق المربع، ثم نزل عليه مخترقًا المربع نفسه، لتبيّن للمخلوق المربع بالحس والمشاهدة أن مخلوق الكرة عبارة عن ما لا نهاية له من الدوائر تبدأ من نقطة، ثم تكبر أقطارها إلى حدّ معين ـ هو نصف قطر المخلوق الكروي ـ ثم تنقص إلى أن تعود نقطة مرة أخرى. هذا هو حاصل تصوّر المخلوق المربع للكروي عند تداخل جسميهما، ويعود ذلك إلى عدم إدراكه للبعد الغائب عنه، فأفسد عليه تصوّر طبيعته وماهيته.

والمقصود من المثالين المذكورين أن نبيّن أنه إذا كان الشيء ذو الأبعاد الأقل يخلط في تصوّر الشيء ذي الأبعاد الأكثر عند تقابلهما، فاختلاط عقل الإنسان عند تخيّل صفة استواء الله ونزوله إلى السماء أولى وأوجب.

وكذلك الكلام في مفهوم المسافة، فإن الاقتراب والابتعاد إنما

يكون مفهومًا في ظل هندسة أقليدس المستوية التي تعتمد التسطيح في الفضاء المتري، وتعتبر من مسلماتها أن أقرب مسافة بين النقطتين هو الخط المستقيم الواصل بينهما. وهذا بالنسبة لأولئك المتكلمين وغيرهم من الرياضيين القدامى حقيقة بديهية قاطعة لا يتطرّق إليها الشك. أما في الهندسة اللا مستوية فلا تسري عليها تلك القاعدة، والخط لا يعود أقصر مسافة بين النقطتين، وكذلك المستقيمان المتوازيان يتقابلان ويتقاطعان، مع أن حصول ذلك في الهندسة الأقليدية من المحال. والعلاقات التي تحكم المسافات في الفضاءات المستوية تختلف عنها في الفضاءات الكروية واللا مستوية، وكثير من مفاهيم الهندسة الأقليدية لا تصحّ في الهندسة اللا أقليدية. فمسألة الانتقال من فضاء أقليدي إلى فضاء لا أقليدي تحتاج إلى إعادة صياغة، مع إعادة تعريفٍ للمسلّمات والمفاهيم المصاحبة لها، وكذلك بعض الحقائق الهندسية القاطعة، كحقيقة أن مجموع زوايا المثلث في الهندسة المستوية تساوي مائة وثمانين، فإنها يمكن أن تكون أقل من ذلك في ما يسمى بالهندسة القطعية الزائدية، وهي نمط من أنماط الهندسة اللا مستوية.

وتجدر الإشارة إلى أن عددًا كبيرًا من علماء الطبيعة اليوم يذهبون إلى أن العالم الذي نعيش فيه لا أقليدي ـ أي أن هندسته لا مستوية ـ في حقيقة أمره، وأول من ذكر ذلك هو آينشتاين في نظريته النسبية العامة. وهذا الطرف العلوي من العالم حيث يعلوه عرش الرحمٰن لا نعرف كنهه وطبيعته على وجه الحقيقة، ولا نعرف بأي هندسة خلقه الله، وهل يخضع للهندسة المستوية أم لا، وكم عدد الأبعاد فيه، وكيف تتوزع الفراغات والأمكنة فيه، وكيف يحدّه الخلاء والعدم من الخارج. وبالتالي فإن كل محاولة لتخيّل العرش، أو تخيل حركتنا تجاهه ستخضع لأحكام الوهم والخيال لا محالة، وستكون مبنية على سبق افتراض أن ذلك الطرف العلوي من العالم أقليدي الهندسة وثلاثي الأبعاد، وبدون ذلك لا

يمكن بناء أي نتيجة؛ لأنه لا يمكن إدراك طبيعة ذلك الجزء من طرف العالم حتى يدرك مقاييس القرب والبعد والمسافات ويصيب في تصوره.

وقد اضطررنا إلى ذكر بعض الأمثلة على ما يعتبر اليوم علومًا ومعارف، وقد كان يعتبر بالأمس من المحالات والخزعبلات، وذلك ليدرك القارئ إلى أن اتفاق المتكلمة والفلاسفة على أمرٍ ما إنما يعتمد على مبلغ علومهم في الطبيعة في ذلك الوقت، وليس كل ما جزموا بصحته أو بطلانه فهو صواب. ثم إنه قد ذكرنا بعض ما يمكن التوصل إليه بالذهن والتخييل، حتى ندرك حدود العقل وعجزه في بعض الأحيان عن الإتيان بحقيقة بعض المخلوقات المحدثة حتى في ظل أحكام الحس والمشاهدة، فما بال المتكلمة غرّتهم عقولهم فحكموا بالقطع واليقين بحقيقة الخالق الذي يسمونه القديم والواجب لذاته؟

وتأمل كذلك كيف ينظر المتكلمة إلى اللون باعتباره عرضًا من الأعراض، ويفسّرون الحلول بكون اللون في المتلوّن، ثم يقولون أن الجوهر الفرد يقبل اللون، مع أنه لا طول له ولا عرض ولا عمق. قال الرازي: «**فإن الجسم غني في وجوده عن اللون، واللون محتاج في وجوده إلى الجسم. فلا جرم قلنا أن اللون حالّ في الجسم، والجسم محل اللون**»[1].

والعلم الحديث يكشف الآن خطأ كل ما ذكره، وعدم صواب شيء منه مطلقًا. فمن المعلوم بالضرورة في العلم الحديث أن اللون ليس عرضًا للجسم، وما هو إلا انعكاس الأشعة على العين. والجسم إذا كان يمتصّ كل الأشعة عدا اللون الأبيض، فإنه يعكس الأشعة بالموجة الخاصة باللون الأبيض، لذلك يراه الرائي باللون الأبيض. وامتصاص ذلك الجسم لكافة الألوان عدا لونه الخاص الذي يظهر عليه صفة لذلك الجسم.

---

(١) الأربعين ١/ ٢٠.

وهذا يدلّ على أن الجوهر مجرد من اللون في أصل خلقته، وإنما عين الإنسان هي التي ترى ذلك اللون بفعل انعكاس الضوء، لا أن اللون نفسه عرض قائم بالجسم. وقد كان الناس في قديم الزمان يعتقدون أن العين تبعث الأشعة للشيء المرئي، ثم تبين أن الأشعة تنعكس من الشيء المرئي إلى العين، فتراها العين لأجل ذلك.

ومن هنا ندرك آفة ذلك الخلط، فإن علوم الجدل والمنطق والكلام لا تعلّم الإنسان حقائق الأشياء وطبيعة الكون من حوله؛ بل تعلمه إقامة الحجج وصياغة الأدلة في الاستدلال على المطلوب. وهذا ليس فيه إلا مراعاة أصول المنطق والجدل، وليس فيه علوم ومعارف تتعلق بحقائق كونية. ولا يمكننا معرفة حقائق الموجودات وأسرار ماهياتها بمجرد المنطق والجدال؛ بل نحتاج معه إلى استشراف معلومات ومعارف وتجارب لا يتحصّل عليها في العادة إلا المتخصص الخبير في ذلك الشأن. والبحث في طبائع الأشياء علمي تجريبي لا فلسفي جدلي، ومن هنا وقعوا في التخبّط العظيم والخلط المبين.

ومن المؤسف أن نجد بعض أتباع هؤلاء المتكلمة من أشاعرة هذا الزمان من لا يزال مؤمنًا بتلك الأصول الكلامية التي ذكرها أسلافهم قبل أكثر من ألف عام، وأثبت العلم الحديث فسادها بالقطع واليقين. فما بال الأشاعرة يأمرون الناس باتباع العقل وما يفيد اليقين، وقد أفاد العلم الحديث ما قلناه، ثم يصرّون مع ذلك على تجاهل العلم الحديث بعرض الحائط، والتمسك بآراء أسلافهم والانسلاخ عن العلوم الحديثة واتفاق العقلاء في هذا العصر، وكأن الله لم يخلق عقلاء وحكماء من بني آدم إلا الأشعري والجويني والغزالي والرازي!

ولو تأمّل اللبيب في ما ذكرناه آنفًا، لكفاه وأغناه عن كل ما نذكره من شبهات المتكلمين. ولكن لا يقدّر كلامنا هذا إلّا من استوعب العلوم الحديثة، لا من أفنى عمره يقتات من بطون كتب الفلاسفة والمتكلمين

القدامى. ولكننا على أي حال قد استعرضنا آراء الرجال في الفنون الجدلية، لندرك حجم إخفاقهم وتوهمهم في حججهم وقوة الطرح فيها.

فلا ينبغي على العاقل إقحام نفسه في تلك المواطن ما لم يكن على دراية تامة فيما يتفوّه به حتى يحاجج عن بصيرة وعلم، إلا أن يكون قد سفه نفسه أو غرّته فطنته، كما حصل للرازي وأضرابه، إذ ظنّوا أن الحق هو ما عرفوه وتوصّلوا إليه بعقولهم. فمن أجل ذلك استهانوا بكافة المعارف، وتحدّثوا في مختلف العلوم والفنون في الشرعيّات والطبيعيات و الإلٰهيات، لذلك تجدهم في كثير من المواطن يهرفون بما لا يعرفون، ويتشدَّقون بما لا يعقلون، ويقولون على الله ما لا يعلمون.

❀ ❀ ❀

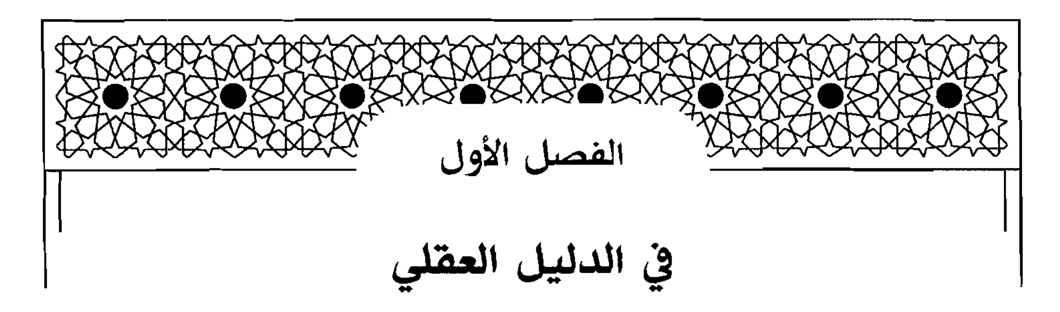






الباب الثالث

نقض علم الكلام



الفصل الأول

في الدليل العقلي

فإن من أشنع ما أدخله المتكلمة في دين الإسلام ما أسموه بحجّة العقل ودليله على صحة وخطأ العقائد، وجعلوه مقياسًا للحكم على النصوص. فما كان من النصوص قرآنًا أوّلوه، ومن كان منه حديثًا نبويًّا على صورة خبر واحد فلا يفيد عندهم العلم واليقين. وليس بعد ذلك من ضلال وغرور، فقد قدّموا الدليل العقلي الناشئ من عقولهم القاصرة على خبر الواحد، وهو الحديث الصحيح المسند إلى النبي ﷺ. فكانوا أن ردّوا أحاديث اتفقت الأمة على قبولها لمجرد أنه يخالف نتائج أفكارهم ودلائل عقولهم.

والحق أن مسألة الدليل العقلي وحكمه على النصوص بدعة ضالة خبيثة، أنشأها المتكلمة ليوفقوا بين الإسلام ومذاهبهم في الفلسفة. فإن فكرة الدليل العقلي وسلطانه أمر لم يكن معروفًا عند المسلمين الأوائل ولا عند العرب، ولم يسمعوا به إلا بعد ترجمة مصنفات الفلسفة اليونانية. ولا تخلو حجيّة الدليل العقلي من إشكالات من شأنها أن تهدم الدين للمتأمل اللبيب. فنحن نذكر بعض الإشكالات حول الدليل العقلي، وبيان فساد اعتباره في الشريعة.

فإن الدليل العقلي كما عرّفه البعض هو الدليل الصادر عن العقل، وهو ما يصل إليه العقل ويدركه في الموضوع محل الاستدلال. ولا ريب أن مثل هذا التعريف مبهم وقاصر، إذ أن العقل اسم كلّي لا وجود له في الخارج، وغير متصوَّر إلا في الذهن. والأسماء الكلية ـ كالإنسان

والعقل ونحوهما ـ لا وجود لها إلا في الذهن. أما ما هو موجود في الخارج فهو إنسان معيّن بصفات معينة، وعقله المعين الخاص به. أي أنه فرد من أفراد الاسم الكلي الإنسان.

وعندما نذكر العقل على إطلاقه فنحن لا نعيّن عقلًا؛ بل هو مطلق اسم يتصوّره الذهن ولا وجود له في الخارج. فنسبة دليل ما إلى العقل باطل من هذا الجانب؛ لأن العقل بإطلاقه غير قائم حتى يفكر ويتأمل ويستنبط، ولا هو موجود حتى تُنسب الأفكار إليه. فإن نسبناه إلى عقل فردٍ معينٍ من الناس، فإن ذلك غير منحصر، فهذا الفرد قد يكون أي فرد من أفراد العقلاء، ونسبة الدليل العقلي له غير متعيّنة. فقول من يقول إن الدليل العقلي هو ما يدركه العقل ويتوصّل به حول الموضوع محل الاستدلال إنما هو تجوّز في العبارة، ويريدون به عقلًا من عقول الأفراد العقلاء. وإلا فإن الدليل العقلي يكون من أي فرد عاقل، ثم يتداول العقلاء دليله، فمنهم من يردّه، ومنهم من يوافقه عليه وينقله عنه.

ومحل النزاع ليس في وجود الدليل العقلي أو عدم وجوده، فهو لا بُدّ موجودٌ طالما أن عقلًا من العقول يتدارس أمرًا ما ويدرك ما يحيط به، إلا أن النزاع هو في اعتبار هذا الدليل من الناحية الشرعية. فإن المتكلّمة اعتبروا هذا الدليل حاكمًا على النصوص ومصححًا له، فما أدرك العقل خطأه أو استحال تصوّره، ردّه وردّ ما يفضي إليه من نصوص بدعوى عدم مصادمة العقل للنقل، ثم يحاول تأويل تلك النصوص بما يتفق مع عقله. ولا ريب أن إعمال العقل في ذلك المقام لا يخلو من مغالطات، ويثير كثيرًا من الإشكالات، وبيان ذلك ما يلي.

الإشكال الأول: لو كان الدليل العقلي معتبرًا وحاكمًا على النقل، لكان الأصل إتقانه وضبطه حتى يجري المجرى الصحيح. وكلما زاد إتقان الدليل العقلي وقوة حجته، كلما كان أقرب للحق من سواه. وهذا يفضي إلى وجوب تعلم الإنسان القوة والمهارة في إقامة الحجج العقلية،

ويكتسب الدراية ويفهم في أصول المعارف التي تخدم هذا الغرض، كالمعارف الجدلية من الفلسفة والمنطق وغيرها، يترتب عليه أن العقلاء من الفلاسفة والمناطقة مقدّمون على أهل العلم والتفسير والحديث.

ثم إننا نجد أن من يستعمل الدليل العقلي والحكم من خلاله، ردّ النصوص أو أوّلها بحسبه. ولو جاز لهم ذلك، لكان ينبغي أن يكون لهم الحظوة في الشريعة أكثر مما لدى علماء الشريعة؛ لأنهم يغالطون ما يذهب إليه علماء الشريعة كونه لا يوافق مخرجات عقولهم.

ولكن الله أمر العباد أن يرجعوا في أمورهم إلى أهل العلم الشرعي، لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۚ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٤٣﴾ بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِۗ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [النحل: ٤٣، ٤٤]. وأهل الذكر هم أهل القرآن والعلم الشرعي، ومنهم من قال أهل الكتاب، ولا أحد قال أنهم الفلاسفة وأصحاب الكلام. ولو صحّ ذلك لكان الشرع كلّفنا بدراسة مثل هذه الفنون؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وقد كانت مذاهب الفلسفة والكلام في الأديان عند اليهود والنصارى موجودة في زمان النبوة، وآراء الفلاسفة والمتكلمين النصاري في كتبهم مسطورة، فلم يأمر النبي ﷺ بترجمة تلك الكتب لتعلّم المنطق والكلام والفلسفات. كما أننا لم نسمع عن أحد من الصحابة تعلّم مثل هذه العلوم، أو سأل رسول الله ﷺ عنها. وهذا يدلّ على أنهم عرفوا أن في القرآن والسُّنَّة كفاية وغنية عنها، وأن لا حاجة للعالم بها.

الإشكال الثاني: إن الأدلة العقلية تتنازع فيما بينها، وهذا أمر محسوس وواقع. فكل أحد يعتقد أن دليله هو الصحيح؛ لأن هذا هو الذي خلص إليه عقله ونظره فيه، ومن ثم سيحاول نقض الدليل المعارض.

ومن المعلوم أن الصراع الفكري بين الفلاسفة والمتكلمين قد بدأ منذ قديم الزمان، بالرغم من كون المتكلمين عالة على الفلاسفة. بل حتى المتكلمة أنفسهم تنازعوا أمرهم بينهم، فتجد المعتزلة، والشيعة، والأشاعرة، والماتريدية، والكلابية، والكرامية كلًّا منهم له أدلته العقلية التي تنصر رأيه. ولم يزل إلى يومنا هذا من يتابع بعض تلك الفرق على آرائها ويُحيي أدلّتها العقلية، ويزعم صحتها وبطلان آراء المخالفين.

بل إن بعض ما عدّه فريق منهم من علم ضروري أنكره فريق آخر. فالفلاسفة ادعوا العلم الضروري باستحالة حدوث الشيء من لا شيء، والمتكلمة يجوّزون ذلك. والمعتزلة ادعوا العلم الضروري باستحالة قيام الحياة في الجوهر الفرد، والأشاعرة يجوّزون ذلك، والأشاعرة ادعوا العلم الضروري باستحالة تمايز المعدومات وشيئيتها، والمعتزلة يجوّزون ذلك، والأمثلة في ذلك كثيرة لا يمكن حصرها، فما السبيل إلى الحكم بين تلك الأدلة العقلية؟

فإن قيل: الصحيح من تلك الآراء المتنازعة هو من له الاعتبار والصحة، قيل له: فمن الذي يحكم على الدليل الصحيح؟ وهذه معضلة كبيرة، فإن عقول الناس تتفاوت، وما يراه أحدنا صحيحًا قد يراه الآخر وهمًا وغلطًا فاحشًا، فمن هذا الذي ستقبل جميع العقول الرجوع إليه والرضوخ إلى حكمه؟ وما هي صفاته؟

ولو أردنا أن نرجّح فيما بينها لاحتجنا لمرجّح شرعي، خصوصًا إذا كان الدليل الشرعي الصحيح منهما سيجري إعماله في النقل الشرعي. والشرع لم يحدد آلية لترجيح الأدلة العقلية التي تكون حاكمة وناقضة لنصوصه. ولا يخفى ما في ذلك من اضطرابٍ وتناقض، وما قد يجرّه من فوضى في دين الله.

فإن قيل: نفعل كما هو الحاصل في الأمور الفقهية، فإن الفقهاء

يختلفون فيما بينهم ويظل الاختلاف قائمًا، وللناس بعد ذلك أن يستفتوا قلوبهم وينظروا إلى الأصح والأقرب إلى الحق، فيأخذوا به. قيل له: إن العلماء اجتهدوا واختلفوا فيما بينهم، وليس كل مسلم مجتهد أو يجوز له الاجتهاد، فإنه لا يصدر إلا من العالم الرباني الحافظ للقرآن والسُّنَّة، والمتقن لأصول الفقه، والعارف بأصول الدين ومقاصده، ومحلّ هذا العلم السماع والنقل. فمن لم يكن حافظًا لكتاب الله وسُنَّة نبيه وفاهمًا لدينه وعارفًا بمقاصد شرعه، فلا يمكنه الاجتهاد. أما الدليل العقلي فيحسنه كل عاقل فطن لبيب، فمن الذي يحكم على الناس فيمن له الحق والأهليّة في الاستدلال العقلي؟ ثم لمن نرجع ونقبل حكمه في قبول وردّ ما استدللنا عليه بالعقول؟

ثم إن الدليل النقلي هو استدلالٌ من آيةٍ أو حديثٍ شريف صحيح، أو قياس على أحدهما، أو نظرة إلى مقاصد الشريعة. وكل هذا محلّه السماع، ولا يكون إلا بكسب العلم الشرعي وتحصيله من العلماء الربانيين، ومعرفة أحكام الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، وأصول الجمع بين الأدلة، مع معرفة المقاصد العامة للتشريع.

أما النزاع على الدليل العقلي فلا يمكن ضبط الأمر فيه، إذ أن كل عاقل يمكنه التوصل بالدليل العقلي؛ لأن محله النظر وإعمال الفكر، وليس السماع. وكل ما يستطاع التوصل إليه بالعقل وإدراكه من خلاله يعتبر دليلًا عقليًّا، فكيف يمكن ضبط الخلاف والنزاع فيه؟ ويوضّح ذلك الثالث.

الإشكال الثالث: أننا لو سوّغنا الخلاف بينها، وأعرض كل عاقل عن دليل الآخر وتمسّك بدليله لاعتقاده صحته، لحكم على النقل ما لم يحكمه الآخر عليه، وبالتالي نجد أحدهم تمسّك بخبر من الأخبار بدعوى موافقته لصحيح عقله، وآخر يتأوّل النصّ ليوافق ما ذهب إليه عقله، وثالث يرد النص بحجة معارضة دليل عقله. وإذا كان النص في

إخبارٍ عن غيب، فمن تصوّر الأمر في عقله قبل به وآمن، ومن لم يتصوّره ردّه وأنكره، وهذا مما يفضي إلى اختلاف عقائد المسلمين. وليس في الأديان شيء من ذلك؛ بل لا اعتبار ولا قيمة لنصوص النقل في ظل هذا التحكّم عليها من قبل عقول أفراد الناس.

الإشكال الرابع: إننا لو أمرنا أحد العقلاء الذين توصّلوا لاستدلالٍ ما بدليل عقلي أن يدع دليله وما استدل عليه لصالح دليل عقلي آخر بحجّة أنه أقوى منه، أو أن المتابعين له آكثر ممن تابعه على رأيه، فإنه يكون باتباعه للدليل الآخر متبعًا للنقل عن عاقل آخر، ولا يكون متبعًا لدليل عقلي.

ولا يسمى ذلك الدليل في حقه دليلًا عقليًّا؛ لأنه لم يصدر عن عقله هو، ولا يعتقد بصحته عقلًا ولا يوافق عليه من المنظور العقلي؛ بل يرى خلافه. وما دفعه إلى التمسك به إلا ثقته بالعاقل الذي أنشأه أوّل مرة، فيكون قد ترك ما توصّل إليه عقله من الدليل العقلي لصالح دليل آخر لا يؤمن بصحته. ولا يخفى ما في ذلك من مصادرة للعقول، وهذا يناقض المبدأ الذي وُجد من أجله الدليل العقلي واعتباره. ويوضح ذلك التالي.

الإشكال الخامس: إذا صحّ تسلط الدليل العقلي على النصوص النقلية والحكم عليها فيكون حكمها الوجوب؛ لأن فهم النصوص وتحرّي النقل واجب شرعي، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وإذا كان النظر بالدليل العقلي وإعماله واجبًا شرعيًّا، فما هو حكم من توصّل إلى استدلال خاطئ بعقله وهو يعتقد صحته، وخالف أدلة عقلية أخرى صحيحة؟

فإن تمسك برأيه اعتمادًا على الدليل العقلي الصادر من عقله، فيكون آثمًا ومخالفًا للشريعة، وإن رجع عن رأيه واتبع الدليل الآخر لا

اعتقادًا منه بصحته؛ بل ثقة منه بالعاقل المؤسس له، فيكون قد ترك واجبًا شرعيًّا وتمسك بخلاف ما يجب التمسك به، وهو إعمال ما توصّل إليه عقله. وهذا لا شك أنه محيّرٌ، وتكليفٌ للمرء بما لا يُطاق. فإنه لا يمكن له مصادرة عقله بالإعراض عن دليله العقلي مع اعتقاده لصحته، واتباع دليل عقلي آخر لا يعتقد صحته. فإن دليله ذاك ما توصّل إليه إلا بعد بذل الوسع والجهد، فلِمَ يعتبر مسيئًا بتركه فيعاقَب؟

وحتى لو قيل أنه غير مؤاخذ والله يعفو عنه، فإنه لا يمكن إنكار مفاسد ذلك على الدين، فقد تحصّلت لنا شريعة واحدة بعقائد كثيرة كلّها جائزة، طالما كانت العقول حاكمة عليها ومفضية إليها.

الإشكال السادس: إن دلالة الدليل العقلي إما أن تكون قطعية أو ظنية. والدليل القطعي ما كان ظاهر البيان ولا يتطرّق إليه احتمال. ولكننا مع ذلك رأينا اختلاف العقلاء الشديد في أكثر تلك الأدلة العقلية، وتشكيك الأكثرية لها، بحيث لا يتفق عليها إلا أتباع المذهب الواحد. فنجد كافة المعتزلة يتفقون على أدلتهم الخاصة بهم، وكافة الأشاعرة يتفقون على أدلتهم، وكافة الفلاسفة يتفقون على أدلتهم الخاصة، وكذلك الشيعة والحرورية والخوارج وغيرهم. وكل منهم يزعم الجزم والوضوح في أدلته ويزعم فساد أدلة الآخر.

والعجيب أنهم ردّوا أحاديث صحيحة بدعوى أن دلالتها ظنية بالرغم من قبول الأمة لها والاتفاق على صحتها من قبل أئمة المحدثين والفقهاء والمفسرين، وقدّموا عليها الدليل العقلي، دون أن نجد هذا الدليل العقلي البديل متفقًا على قبوله عند الأمة ولا عند علمائها. فهم في حقيقة أمرهم استبدلوا الظني بالظني، واستبدلوا مخرجات عقولهم والأدلة الصادرة عنها بالنصوص الصحيحة من الشارع.

ولا شك أن المتأمّل في تلك الإشكالات يدرك مدى تخبط هؤلاء

في منهاجهم، والتحكّم بنصوص الشرع وقد أمروا أن يتبعوها ويسلّموا بها. وقد قال تعالى في محكم كتابه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]. فقد جعل الله التسليم بما يقضي به النبي ﷺ من موجبات الإيمان. والذي يردّ الأحاديث الصحيحة ويتأوّل بعضها بتأويلات بعيدة غير سائغة لمجرد عدم موافقتها لعقله، فهو لا شك غير مُسلِّم بقضاء الله ورسوله، ولولا أنه وجد الحرج مما قاله رسول الله ﷺ لما أوّله أو ردّه. فهذه الآية جذع في عيون أهل الكلام والابتداع.

وكذلك قال جل علاه: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥١﴾﴾ [النور: ٥١]. فإذا تنازع المسلمون في أمرٍ له دلالة عقلية، وكلٌّ منهم ذهب بدليله العقلي، فالأصل ردّ التنازع إلى رسول الله ﷺ. ومتى ثبت عنه النقل الصحيح فقد أقيمت الحجّة لهم أو عليهم. إلا أن حقيقة ما وقع من هؤلاء هو أنهم أعرضوا عن السمع والطاعة، وجادلوا فيه وردّوه بدعوى خبر الواحد.

وردّهم للأحاديث بدعوى خبر الواحد هو إعراض عن السمع والطاعة، وخوض وجدال في النصوص. وقد قال الله جل علاه: ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ ۖ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ وَعِندَ الَّذِينَ آمَنُوا ۚ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴿٣٥﴾﴾ [غافر: ٣٥]. وكذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنَّىٰ يُصْرَفُونَ ﴿٦٩﴾ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَبِمَا أَرْسَلْنَا بِهِ رُسُلَنَا ۖ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴿٧٠﴾﴾ [غافر: ٦٩ ـ ٧٠]. وقال جل علاه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ ۙ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ ۚ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ ۖ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿٥٦﴾﴾ [غافر: ٥٦]. وقال: ﴿وَمَن

ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ ﴿٨﴾﴾ [الحج: ٨].

فالجدال في آيات الله بغير سلطان مذموم، والدليل العقلي لا يمكن تسميته بسلطانٍ أتاهم؛ لأن إنشاء المرء للدليلِ في عقله لا يكون إتيانًا. والبرهان تنزيلٌ من الله، فقد قال الله جل علاه: ﴿وَكَيۡفَ أَخَافُ مَآ أَشۡرَكۡتُمۡ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمۡ أَشۡرَكۡتُم بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ عَلَيۡكُمۡ سُلۡطَٰنٗاۚ فَأَيُّ ٱلۡفَرِيقَيۡنِ أَحَقُّ بِٱلۡأَمۡنِۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴿٨١﴾﴾ [الأنعام: ٨١]. وقال تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلۡإِثۡمَ وَٱلۡبَغۡيَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَأَن تُشۡرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣]. وقد درج المتكلمة على تسمية أدلتهم العقلية بالبراهين. وكذلك انزلق بعض أهل العلم وتابعهم في ذلك، ولم يميّزوا بين الدليل والبرهان. فإن أصل البرهان من الوضوح، ومحمول على الحس والمشاهد، لا ما يتوصّل إليه العقل. وقد قال جل علاه: ﴿وَلَقَدۡ هَمَّتۡ بِهِۦۖ وَهَمَّ بِهَا لَوۡلَآ أَن رَّءَا بُرۡهَٰنَ رَبِّهِۦۚ﴾ [يوسف: ٢٤]. ورؤية البرهان معناه استناده على الحس والمشاهدة ومنه قوله: ﴿ٱسۡلُكۡ يَدَكَ فِي جَيۡبِكَ تَخۡرُجۡ بَيۡضَآءَ مِنۡ غَيۡرِ سُوٓءٖ وَٱضۡمُمۡ إِلَيۡكَ جَنَاحَكَ مِنَ ٱلرَّهۡبِۖ فَذَٰنِكَ بُرۡهَٰنَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ وَمَلَإِيْهِۦٓۚ﴾ [القصص: ٣٢]. والبرهانان المراد بهما في الآية الكريمة هما العصا واليد البيضاء. فالبرهان هو الحجّة القاطعة، بخلاف الدليل الذي لا يفيد القطع ضرورة.

وتسمية تلك الأدلّة الكلامية بالبراهين تقوّل على الله، واستعمال للألفاظ الواردة في التنزيل لغير معانيها. فلو كانت هذه الأدلة قاطعة وبراهين لما اختلف فيها الناس.

فإن قيل: فما حاجة العقل إذن؟ فيقال له: إنما نتدبّر به القرآن، فقد قال جل علاه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢]، وقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ ﴿٢٤﴾﴾ [محمد: ٢٤]. والتدبّر يكون بالتعقل والفهم وحسن

النظر، ولا يلزم أن يكون حاكمًا على النصوص وقاضيًا عليها.

بل إنهم قدّسوا هذا العلم الذي بنوه على الجدل وأصول الفلسفة وقواعد المنطق الأرسطي، حتى إن الآمدي قال فيه: «**وأشرف العلوم إنما هو العلم الملقب بعلم الكلام، الباحث عن ذات واجب الوجود، وصفاته وأفعاله ومتعلّقاته، إذ شرف كل علم إنما هو تابع لشرف موضوعه الباحث عن أحواله العارضة لذاته**»(١).

وقال الرازي في «معالم أصول الدين»: «**نقل اللغات، ونقل النحو، والتصريف، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم الإضمار، وعدم النقل، وعدم التقديم والتأخير، وعدم التخصيص، وعدم النسخ، وعدم المعارض العقلي، وعدم هذه الأشياء، مظنون لا معلوم. والموقوف على المظنون مظنون. وإن ثبت هذا، ظهر أن الدلائل النقلية ظنية، وأن العقلية قطعية، والظن لا يعارض القطع**»(٢).

فإننا بالرغم من كل الذي رأيناه في دلائل الرازي وأصحابه من ضعفٍ وبطلانٍ وفسادٍ وتناقضٍ، يزعم أن تلك الدلائل قطعية والدليل النقلي ظني. وهذا لا ريب أنه مكابرة وهروب من الواجب، فقد علم المتكلمون أنهم لا يكادون يتفقون على شيء مما ذهبوا إليه، وكل دليل أتى به أحدهم لقي نزاعًا ومعارضة من غيره من المتكلمة. فكيف يتوجّه القطع والبرهان في المسألة؟ بل الرازي نفسه استعان بمنازعات الفلاسفة وغيرهم لإثبات عدم قطعية الدعوى أو عدم ضرورتها.

وقال عضد الدين الإيجي في المقصد الثامن في «المواقف»: «**الدلائل النقلية هل تفيد اليقين؟ قيل لا، لتوقفه على العلم بالوضع والإرادة. والأول** إنما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف، وأصولها تثبت

---

(١) غاية المرام من علم الكلام ص٤.

(٢) معالم أصول الدين ص٢٥.

برواية الآحاد، وفروعها بالأقيسة، وكلاهما ظنيان. **والثاني** يتوقف على عدم النقل والاشتراك، والمجاز، والإضمار، والتخصيص، والتقديم والتأخير، والكل لجوازه لا يجزم بانتفائه؛ بل غايته الظن.

ثم بعد الأمرين لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي، إذ لو وجد لَقُدِّم على الدليل النقلي قطعًا، إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما، وتقديم النقل على العقل إبطال للأصل بالفرع. وفيه إبطال للفرع، وإذا أدى إثبات الشيء إلى إبطاله كان مناقضًا لنفسه فكان باطلًا، لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني، إذ الغاية عدم الوجدان، وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود. فقد تحقق أن دلالتها تتوقف على أمور ظنية، فتكون ظنية؛ لأن الفرع لا يزيد على الأصل قوة»(١).

فمقدّمة كلامه لا تخرج عما ذكره الرازي. وقوله: «**إذ لو وجد لقدّم على الدليل النقلي قطعًا، إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما، وتقديم النقل على العقل إبطال للأصل بالفرع. وفيه إبطال للفرع، وإذا أدّى إثبات الشيء إلى إبطاله كان مناقضًا لنفسه فكان باطلًا**» هو آفتهم، وأساس ضلالهم. فإنهم ظنوا أن العقل هو الأصل والنقل هو الفرع، وذلك من باب أن العقل هو ما يتم فهم النصوص من خلاله، والنقل هي تلك النصوص، فبتقديمنا للنقل على العقل، فإننا نقدّم ذات النص على فهمه له بمقتضى العقل، وفهم النص هو الأصل الذي جاء النص لأجله.

هذا مراده من الكلام. ولا شك أن في ذلك جهالة كبيرة، إذ أن الإشكالات التي ذكرناها تؤكد أن مسألة تحكم العقل في النصوص تفضي إلى فوضى شاملة وتصيب المؤمن بالحيرة والاضطراب، وتؤدي إلى تكوين عقائد متعددة وكلها صحيحة من وجهات نظر أصحابها.

ونجد أنهم اتفقوا على أن أدلتهم العقلية تفيد اليقين، بالرغم من

---

(١) المواقف ص٤٠.

كل ما رأيناه في الباب السابق والذي يكشف عن فساد حججهم وتناقض دعاويهم، وفي أحسن أحوالها، ظنيتها وعدم انتهاضها للاستدلال. ثم إنهم لم ينتفعوا منها في إثبات عقائدهم؛ بل كانت في مجملها عبئًا عليهم، واضطروا إلى تأويل المئات من الأخبار بتأويلات فقيرة في البيان وعاجزة عن الاستدلال، لكي يضمنوا بقاء أفكارهم وأصول الدين الذي أسسوه بأنفسهم من خلال الفلسفة والكلام.

والأصل أن المسلم يحاول الجمع ما أمكن بين النصوص وفهمه لها، لا أن يلوي عنق النصوص ويفسّرها على هواه لكي يضمن عدم مصادمتها لما استقرت عليه عقيدته مسبقًا من خلال عقله. والله لم يكلّفنا بالاستقلال العقلي في معرفة كافة أصول الدين، فهذا أمر عسير والمؤمن غير مطالب به؛ بل كل أصول الدين نستقيها من كتاب الله وسنة نبيه الكريم. والرازي يسمي كتابه «الأربعين في أصول الدين» ويسمي كتابه الآخر «معالم أصول الدين» دون أن نجد القرآن الكريم مرجعًا واضحًا فيه إلا بضع نصوص قليلة من آيات أو أحاديث يذكرها على استحياء.

وقد يقال: كيف لك أن تؤمن بنصٍ وظاهره مقطوع ببطلانه في عقلك ويجزم بفساده؟ فالجواب عليه من وجوه:

الوجه الأول: إننا يجب أن نعلم أن هذا الدين نزل لكافة الناس لا لحفنة من الرجال العقلاء الحكماء، أو لطائفة من الطوائف. ولم نجد من ضاق صدره عن ظواهر تلك النصوص إلا من تمسك بتلك الجدليات الفلسفية والكلامية، بينما لم يجد المسلم العادي البسيط، ولا الصحابة والتابعين، ولا العلماء بالفقه والحديث والتفسير أدنى اضطراب في قبولها، بدليل أنه لم يرد من أحد منهم تأويل لها أو تنبيه للمسلمين من الأخذ بظواهرها. وهذا يدل على أن منشأ الاضطراب إنما يكمن عند المتكلمين وأضرابهم، لا عند سائر المسلمين. فلا اعتبار لرأيهم.

الوجه الثاني: إننا نفرّق بين ما يصادم أحكام العقل، وما يصادم أحكام الفطرة من الحس والبداهة، فالأولى يحكمها مجرد النظر، بينما الثانية ضرورات. فإن خلصت الفطرة من الملوّثات وصفت منابعها، فإنها لا تنفر من الحق. ولو حصل ذلك عند جموع المسلمين لأمكن أن يكون للسؤال وجه فيه. أما أن يكون مصادمًا لاعتقادات يؤمن بها حفنة من الرجال من خلال فنون الجدال والمنطق والفلسفة، فهذا مما لا اعتبار له.

الوجه الثالث: إن مخالفة النص لحكم البداهة أمر، وأن يخرج عن حكم البداهة فلا نقدر على تصوّره والحكم عليه أمر آخر. فالثاني لا شكّ أنه يحتمل الخطأ والصواب. وعجز العقل عن تصوّر الشيء لا يعني أبدًا غلط العقل ولا عدم الشيء؛ لأن الله لم يضمن لنا أن نستوعب في عقولنا كل ما يرد منه.

فالأصل أن نفوّض أمره إلى الله، ولا نعبث بتأويله ليوافق العقول. وما لم يوافق عقل أحدنا قد يوافق عقل غيره، وما لم يستوعبه عقل أحدنا ربما استوعبه عقل آخر. فمن كان يريد تأويل النص بحجة عدم الاستيعاب والتصوّر، فما هو مبرر وحجة الآخر المستوعب للنصوص في تأويلها؟ ولماذا عليه أن يتأول النصوص ويغيّر من معانيها ليوافق عقل القاصر عن استيعابها؟

الوجه الرابع: إن ما كان مخالفًا لأحكام الفطرة يكون في العادة متفقًا عليه عند البشر أنه كذلك، إلا لمن يريد المكابرة أو أنه لوّث فطرته وحرّفها بفعل متاهات أحكام الوهم والخيال.

أما ما يناقض أحكام العقل، فهذا مما لا يجري عليه اتفاق، وغايته أن نظر العقل فيه يحتمل الصواب والخطأ. لذلك فمن الخطأ تقديم العقل على النقل لمجرد أنه أدى إلى فهم معارض للمفهوم من النقل؛ بل ينبغي أن يتهَّم العقل نفسه في فساد الدليل القائم عليه.

وقد علمنا أن الفرقة الوحيدة التي أقرت بمصادمة تلك النصوص للعقول هي فرقة المتكلمين من معتزلة وأشاعرة وغيرهم، دون سائر المسلمين والمؤمنين. وهي الفرقة الوحيدة التي زعمت تناقض النصوص مع صريح العقل. فإذا علمنا أن قواعد أولئك المتكلمين مشتركة عندهم، وأنها مبنية على فنون الجدل والكلام والفلسفة اليونانية وقواعد المنطق الأرسطي، وأنهم اتبعوا طرق الاستدلال نفسها، وأنهم اتفقوا على المنهج العام في الحجج والدلائل العقلية التي صادموا بها النصوص، تبيّن لنا أن مكمن الإشكال إنما هو في أصولهم التي استندوا إليها، ومنهاجهم الذي يسيرون عليه، وأنه هو الذي أفضى إلى تلك الطرق المغلوطة في الاستدلال مما نتج عنها مصادمة النصوص. وبالتالي فإن الأولى أن تُتَهَّم أصولهم ومناهجهم بالفساد، لا أن تُتهم ظواهر النصوص بالاستحالة والاختلاف. وهذا ما سنتناوله بالتفصيل في الأبواب القادمة إن شاء الله.

وقد عرّف الرازي القضية البديهية بقوله: «**وهو أن القضية البديهية: هي التي يكون مجرد تصوّر موضوعها ومحمولها كافيًا في جزم الذهن بنسبة أحدهما إلى الآخر، إما بالنفي أو الإثبات. فنقول: لو كانت هذه القضية بديهية، لكان تصوّر موضوعها ومحمولها كافيًا في إيقاع ذلك التصديق. ولو كان الأمر كذلك لامتنع خلو حصول هذين التصوّرين عن حصول ذلك الجزم في التصديق. وحيث خلا هذان التصوّران عن الجزم الحاصل في التصديق ولو في صورة واحدة، كفى ذلك في العلم بأن هذين التصوّرين لا يوجبان ذلك التصديق. فإن استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم، أما لو حصل هذا الجزم في ألف ألف صورة، فإنه لا يفيد البتة شيئًا؛ لأن استثناء عين التالي لا ينتج شيئًا البتة**»[١].

(١) المطالب العالية ١/ ٨١.

ثم يجيب عن سؤال أورده بنفسه، وهو: «**ما الدليل على أن أحد الجزئين لما كان أقوى من الثاني كان المرجوح ظنيًّا لا يقينيًّا؟**». وهو يريد مسألتي كون الواحد نصف الثاني، وكون الممكن لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجّح.

فأجاب الرازي عنها بقوله: «**فالجواب الحق أن هذا التفاوت ممنوع، وذلك لأن من أزال عن عقله تعوّد الجدال والمنازعة في كل شيء، واستحضر في عقله أن نسبة الوجود إليه كنسبة العدم إليه، وأنه لا رجحان لأحد الجانبين على الآخر البتة، جزم جزمًا بديهيًّا أنه ما دام يبقى هذا الاستواء فإنه يمتنع حصول الرجحان. فإن حصل الرجحان فقد زال الاستواء، وانضم إلى الطرف الراجح شيء آخر. فإذا اعتبر العقل هذه القضية على هذا الوجه لم يبق بينها وبين قول الواحد نصف الاثنين تفاوت**»[١].

وعندما ذكر الرازي وجوهًا في عدم التسليم أن العقلاء يجزمون بافتقار الممكن إلى المرجح، فكان أوّل ما ذكره من تلك الوجوه هو: «**إن القائلين بحدوث العالم أكثر عددًا من القائلين بقدمه، ثم إنهم مع كثرتهم يلتزمون أنه تعالى صار فاعلًا للعالم بعد أن لم يكن فاعلًا له، ثم اتفقوا على أن تجدد هذه الفاعلية ليس لسبب. فهؤلاء قد اتفقوا على حصول معنى الحدوث والتجدد في هذه الصورة لا لسبب، ولو كان امتناع ذلك معلومًا بالضرورة لامتنع إطباق العقلاء عليه**»[٢].

وفي موضع آخر قال: «**ولو كانت هذه المقدمة معلومة الامتناع بالبديهة، لما ذهب إلى القول بصحتها طائفة عظيمة من العقلاء**»[٣].

وقال أيضًا: «**وافتقار البناء إلى الباني يخالف فيه قوم آخرون، فإذا**

---

(١) المصدر السابق ١/ ٨٢.
(٢) المصدر السابق ١/ ٧٦.
(٣) المصدر السابق ١/ ٧٨.

كان ظهور المخالفة من الجمع القليل قادحًا في كون القضية بديهية، فهذا المعنى حاصل في الطرفين»[١].

وفي موضع آخر، يقول: «**أن الشيء المختلف فيه بين العقلاء قديمًا وحديثًا كيف يمكن ادعاء البديهة فيه؟**»[٢].

فقد استند إلى فكرة تأييد العقلاء لمسألة أن العالم حادث، وكثرة عددهم للدلالة على كون تلك القضية غير بديهية؛ لأنها لو كانت بديهية لما اختلف فيها الناس، ولما قال بها طائفة من العقلاء. واعتبر أن القضية البديهية لا يجوز منازعتها والخلاف فيها بين العقلاء.

وإن كان ذلك الإلزام الذي ذكره الرازي مما يمكن به ردّ دعوى بداهة القضية، لأمكن ردّ كثير من حججهم بنفس هذا المنطق، فإنه لا توجد لهم حجة أو أصل زعموا فيه البداهة والضرورة إلا وعارضهم فيه من الطوائف أضعافًا مضاعفة، ولا توجد لهم حجة زعموا أنها قطعية، إلا وعارضهم من العقلاء أضعافهم.

ومن المعلوم أن طائفة عظيمة من السلف الصالح وأهل الحديث وبعض الفرق الأخرى وجموع المسلمين قد قبلوا عقيدة الاستواء على العرش وكون الله على عرشه فوق خلقه، وصحّحوا تلك العقيدة وضلّلوا من يبطلها. وليس رأي أحد من العقلاء أولى برأي الآخر فيها، إلا أن النصوص مقدّمة على كافة تلك الآراء فوجب اتباعها دون أتباع آراء العقول.

وقد يقال: إن الرازي ذكر ذلك ليردّ به دعوى البداهة، لا أن يرد به دعوى الدلالة. فإن غرضه من الكلام إنكار أن يكون القول المخالف بديهيًّا. وإنما يصحّ اعتراضكم لو أنا نازعناكم في كون قولنا بديهيًّا، ولكننا لم نزعم البداهة فيه؛ بل هو عقلي محلّه النظر، وقد تم برهانه بالأدلة العقلية.

---

(١) المصدر السابق ١/ ٧٨.

(٢) المصدر السابق ٢/ ٢١.

فالجواب: أما من ادعى البداهة في تلك المسائل فكلام إمامه الرازي يفسد قوله. ومجرد الاحتياج إلى البرهان لإثبات صحتها دليل على تطرق الشك في نتيجتها. والإنسان لا يلجأ إلى الدليل والبرهان إلا إذا عجز عن بيان صحة الدعوى بمجرد تصوّرها. وهذا يثبت أن الدعوى لم تكن بديهية.

أما إذا كانت قضية وجود إلٰهٍ متحيز أو غير متحيز قضية محكومة بالاستدلال العقلي لا بأصل البداهة، وجب الحكم عليها أنها ظنية لا قطعية. وذلك لأننا منعنا المقدمات أن تكون بديهيات عندما تنازعت العقول ذلك ولم تسلّم بعضها به؛ لأن علامة البديهي في أحكام الفطرة أن يكون لعامة العقول، لا لجمع معين منها. وكذلك في الحجج القاطعة، فإن الأصل فيها أنها تقطع كل تشكيك بعد برهانها ودون منازعة من باقي العقول عليها. والتنازع عليها عند العقول في أحكام العقل ينزلها من مرتبة القطع والجزم إلى مرتبة الظن.

فإن قيل: إنما تطرّق الشك إليها قبل النظر فيها. ومتى وُجد الدليل عليها وصحّ خرجت من محل الظن إلى القطع. وهذا كما يحدث في قوانين الرياضيات والهندسة، فإنما تفيد القطع واليقين بعد الإدلاء ببراهينها. قيل له: إنما يعتمد ذلك على الصحة، ولو علم المنازع صحته لما خالف وتشكك، ولسلّم. فالاستناد إلى الصحة مصادرة على المطلوب، فإن الصحة تكون عند تسليم كافة المتنازعين بالبرهان، لا صاحب البرهان وحده. فمتى سلّم الجميع بالبرهان عُدّ ذلك دليلًا على إفادته القطع والجزم، ويسمى برهانًا. فمن لم يطلع على البرهان، أو اطلع عليه ولم يستوعبه فحكم من أجل ذلك بفساد القضية، فهذا لا اعتبار له ولا ينزل درجة القطع إلى الظن.

أما الأدلة الرياضية والهندسية، فهذه مبنية على مسلّمات صحيحة هي بمثابة بديهيات خاصة بتلك العلوم، ثم مقدّمات تم إثبات صحتها

عبر تلك المسلمات، فبمجموعها تحصل الصحة. وتارة تخضع تلك القضايا للتجربة حتى تزيدها جزمًا ويقينًا. ولذلك نسلّم بصحتها، ونسمي الدليل فيه بالبرهان؛ لأنه إلى الجزم أقرب منه إلى الظن.

لذلك لا توجد عندهم في العادة أدلة ظنية على القضايا؛ بل إما أدلة صحيحة قطعية أو أدلة فاسدة، والقضايا عندهم إما قضية صحيحة تم إثباتها بالبرهان، أو قضية فاسدة تم بيان فسادها. وقد يحكم صاحب البرهان نفسه على دليله بالظن على اعتبار أنه غير واثق من صحته، أو لا يجزم بصحته. إلا أنه متى تدارسه كافة أهل الاختصاص به، انحصر في كونه دليلًا صحيحًا أو دليلًا فاسدًا.

لذلك كانت العلوم الحسابية والهندسية من أضبط العلوم، ولا تشيع فيها تلك الفوضى الفكرية الناشئة عن اختلاف الأصول والمبادئ والمسلمات، والتي تفضي إلى اختلاف المقدمات والنتائج. وقد وافقنا الرازي على ذلك، وأقرّ بأن أقوى المباحث العقلية هي المباحث الهندسية[1]. أما الحجج المستمدة من الفنون الجدلية الكلامية فهي غير مبنيّة على التجارب أو المسلّمات المكافئة للبديهيات؛ بل هي مقدمات وافتراضات وقضايا جدلية إلزامية، يغلب عليها الحصر والتقسيم للقضايا، ومحاولة إبطال صحة بعضها إما بإيجاد التناقض، أو بإثبات خطأ الغير، أو بغيره من الطرق العويصة الممزوجة بالجدل، ثم الحكم عليها بالصحة والخطأ من دون مسلّمات تعضدها أو تجارب حسيّة تؤكد صحتها. لذلك تكثر فيها الفوضى الفكرية التي تنشأ عن اختلاف الآراء والاعتقادات.

وقد غفل هؤلاء أن زلزلة مذهبهم ونسف دعاويه إنما كانت تكفي بمجرد تبيان ضعف حججهم، لا إبطالها بالكلية بالضرورة، وذلك لأن تضعيف الحجج وإيراد الشك فيها تدنيها عن رتبة القطع إلى رتبة الظن.

---

(١) انظر: المطالب العالية ١/ ٤٤.

فإن الحجة المستلزمة للقطع لا تحتمل أي خطأ فيها، ولا يتطرق الشك إلى نتيجتها.

فأيما نقد معتبر وسليم يجريه خصوم المتكلمة على حجة من حججهم يضعفها ويدني درجتها إلى الظن، ما لم يبطل المتكلمة ذلك النقد إبطالًا تامًّا. فإذا عادت الحجة ظنية لم يعد نافعًا التمسك بها؛ لأن الغرض الأساسي من تأويل النصوص بحسب رأي المتكلمة هو أن الدليل العقلي يفيد القطع، بينما يفيد النقل الظن وعليه يقدّم العقل على الظن. فإذا ظهر عجز الدلائل العقلية عن الوصول إلى القطع، لم تدع الحاجة إلى التمسك بها، ولوجب العودة إلى النقل ومفهومه، إذ ليس العقلي أولى منه.

وهم يعلمون أن كثيرًا من أدلتهم ظنية ولا تصل إلى القطع، ومع ذلك رضوا أن يقدّموها على الأدلة الشرعية التي اعتقدوا ظنيتها، ولكنهم استمروا بالكذب والتلبيس على الناس بأن تقديم العقل على الظن هو من باب تقديم القطعي على الظني، وأن مذهبهم يولي العناية للنقل والعقل عن طريق تظافرهما في فهم النصوص، لا مصادرة أحدهما. وهذه واحدة من أفحش الكذبات في تاريخ الإسلام، ولا أرى كذبة أفحش منها إلا كذبة الرافضة بوصية النبي ﷺ لعليّ بالإمامة من بعده.

ولذلك حرص المتكلمة على تسفيه اعتراضات أصحاب الحديث وسائر خصومهم المثبتين للعلو وردّها بشتى الردود الممكنة، وكأن الدليل العقلي حكر عليهم فقط. ونجد الجويني والرازي يُكثران من ذكر وصف العقلاء في ثنايا الدليل، فترى أحدهم يكثر من قول: «اتفق أكثر العقلاء على كذا»، وقول: «وجمهور العقلاء على خلافه»، وقول: «وهو قول أكثر العقلاء». وهو تارة يعني بكلمة «العقلاء» الفلاسفة والمتكلمين، وتارة يعني بها جموع المتكلمة من المعتزلة والأشاعرة، وتارة يعني الأشاعرة فقط. فمعنى اللفظ إنما يكون بحسب السياق، وبحسب حاجة

المتكلم للاستدلال. فإذا تكلّم عن وجود موجود غير متحيّز ولا حالّ في حيز، فالعقلاء هم كافة الفلاسفة والمتكلمين؛ لأنهم اتفقوا جميعًا على ذلك. وإذا تكلم على مسألة افتقار الممكن إلى مؤثر، وأن الفاعل المختار يمكنه الترجيح بين المترجّحين بدون مرجّح، فالعقلاء عنده هم جموع المتكلمة من المعتزلة والأشاعرة؛ لأن هؤلاء اتفقوا على ذلك دون الفلاسفة. وعندما يتكلم عن مسألة ما يجب ويجوز ويستحيل على الله من الصفات، فإنه يريد بالعقلاء الأشاعرة وحسب.

ثم نجد بعد ذلك أن الرازي يصرّح في «المطالب» أن أقوى المباحث العقلية باتفاق العقلاء هي المباحث الهندسية[1]. وهؤلاء العقلاء هم الرياضيون والطبيعيون؛ لأنهم وحدهم من يقدّر قيمة هذه المباحث الهندسية.

ولذلك وجدنا من يشهد عليهم من أنفسهم، وهو الغزالي، حيث ينتقد الفلاسفة بقوله في أول كتابه «تهافت الفلاسفة»: «**لو كانت علومهم الإلٰهية متقنة البراهين نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية، لما اختلفوا فيها كما اختلفوا في الحسابية**».

وغفل الغزالي أن ذلك القول يسري على صحبه من المتكلمة أضعاف ما يسري على الفلاسفة. فإن الفلاسفة لا دين يجمعهم ولا نصوص يرجعون إليها ويتحاكمون، ولذلك كان من الطبيعي أن تتنوع أفكارهم. أما المتكلمة، فيجمعهم دين واحد، ولهم نصوص واحدة واضحة بيّنة يرجعون إليها، ومع ذلك نجد عندهم اختلافًا شديدًا أضعاف من نجده عند الفلاسفة. فالخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة أكبر وأشهر من أن تحصره هذه الصفحات، كما أن الخلاف بين المعتزلة أنفسهم، وبين الأشاعرة أنفسهم أوسع من يحتويه مجلد.

---

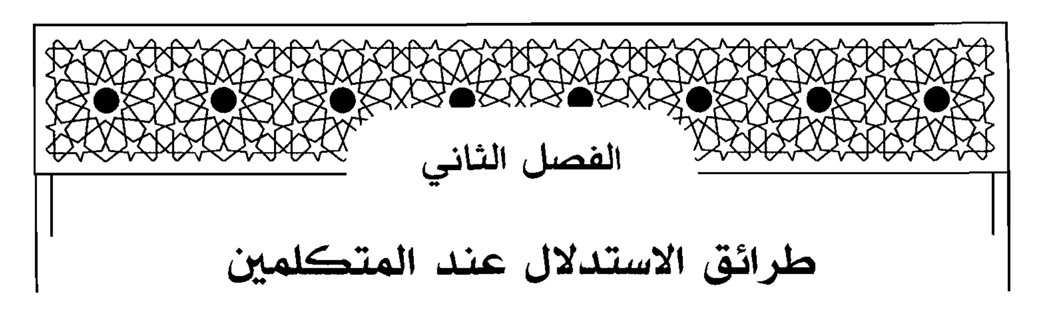
(١) تقدمت الإشارة إليه.

وصدق ابن تيمية بقوله في «الفتاوى»: **«لكن المعلوم من حيث الجملة أن الفلاسفة والمتكلمين من أعظم بني آدم حشوًا وقولًا للباطل وتكذيبًا للحق في مسائلهم ودلائلهم، لا يكاد والله أعلم تخلو لهم مسألة واحدة عن ذلك»**.

ثم قال: **«ويدلك على ذلك أمور: أحدها أنك تجدهم أعظم الناس شكًّا واضطرابًا وأضعف الناس علمًا ويقينًا. وهذا أمر يجدونه في أنفسهم ويشهده الناس منهم، وشواهد ذلك أعظم من أن تذكر هنا. وإنما فضيلة أحدهم باقتداره على الاعتراض والقدح والجدل. ومن المعلوم أن الاعتراض والقدح ليس بعلم ولا فيه منفعة، وأحسن أحوال صاحبه أن يكون بمنزلة العامي، وإنما العلم في جواب السؤال. ولهذا تجد غالب حججهم تتكافأ إذ كل منهم يقدح في أدلة الآخر»**.

فقد رأينا أن رأس الأمر الذي أفسد عليهم أمرهم هو التحاكم إلى العقل. وبذلك جعلوا التحاكم إلى مخرجات العقول أساسًا يعتمدون عليه في قبول النقل. واعتبروا النصوص الشرعية مشروطة بقبول العقل لها. ولو أن الله أسّس معالم دينه على هذه الأصول الوعرة لما بقي دين نعبد الله به.





الفصل الثاني

طرائق الاستدلال عند المتكلمين

فإن من المعلوم أن علم الإنسان ينشأ إما بالضرورة وإما بالنظر. فأما الضرورة فمبناها على الحسيات، والأوليات، والبديهيات. وهذه الضروريات يتلقّاها الإنسان بفطرته ولا يجد لها دفعًا؛ بل هي تقتحم عقله اقتحامًا، وتأسر نظره فلا يستطيع التخلص منها إلا بالمكابرة والعناد. ولذلك سمّوها ضروريات. وهي أوضح من أن يتم إثباتها لأنها هي التي اقتحمت العقل، دون أن يسعى هو في تحصيلها.

أما النظر، فمبنيّ على ما يتلقاه الإنسان من العالم الذي حوله، فيبني معلومات على معلومات سابقة. والمعلومة هي حاصل العلم.

ودرجت عادة الإنسان في تحصيل العلم من خلال المشاهد أمامه، ثم يبني ويربط المعلومات بعضها ببعض، فيصل إلى نتيجة تتعلق بذلك الذي غاب عنه من العلم. وهذه الآلية في طلب العلم إنما هي ضرورة لا بدّ من الخضوع لها لمن أراد كسب علم جديد يضيفه إلى علمه. ويبدأ تحصيل العلم عند الإنسان وكسبه له بالنظر إلى ذلك الغائب عنه والذي يبتغي تحصيل علمٍ عنه، ثم ينظر في ما حوله من المحسوسات ما يقارب ذلك الشيء الغائب عنه، ثم يبني عليها ما استقر عنده من معلومات سابقة، فيحصل الكسب.

وهذا النظر إنما نسميه النظر في المتشابهات والنظائر، وهو أصل كل علم، ومن رام رفعه رفع العلم برمته. وهذه الآلية التي يجري بها إنتاج المعلومة الجديدة عن ذلك الغائب هي ما يسمى بالدليل العقلي.

وحاصلها الاستدلال بالشاهد على الغائب، فهذا الاستدلال هو مادة الدليل العقلي.

أما مصداقية العلم المكتسب وفيما إن كان صحيحًا أو خاطئًا، فيرجع إلى تلك الآلية التي أعملها الإنسان في تحصيل تلك المعلومة. فأي خلل في إعمالها يؤدي إلى الخلل في المخرج منها، وهي المعلومة المكتسبة. لذلك يجري الاختلاف في وجهات النظر والمواقف والآراء بين الناس، وكل عاقل يرى نفسه على حق لأجل اعتقاده صحة البناء الذي التزمه في كسب العلم بذلك الشيء محل النزاع.

ومن أهم المسالك التي التزم الناس سلوكها في الاستدلال، ما يسمى بالقياس والاستقراء. أما القياس، فأصله تقدير شيء بشيء، وتعريفه العام هو الحكم على شيء بموجب شيء آخر مشترك معه في وصف جامع بينهما بشروط وضوابط.

وأركان القياس أربعة: المقاس، وهو الشيء غير المعلوم، ويسمى الفرع. والمقيس عليه، وهو الشيء الأصل. والعلة، وهو الوصف الجامع بين الأصل والفرع. والحكم، وهو ما جرى على الأصل تبعًا للوصف.

فإن مقتضى القياس على هذا الحال، أن العلة إن أوجبت الحكم في الأصل يجب تعديتها إلى الفرع. وهذا القياس يسميه الأصوليون بقياس التمثيل. والمناطقة والفلاسفة يسمّونه «تمثيل» ولا يسمونه قياسًا؛ لأن القياس عندهم هو ما يسمى بقياس الشمول.

والتعريف المشهور لهم للقياس أنه: قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر. ومن ذلك قولنا: «زيد إنسان، وكل إنسان يفكر، فزيد يفكر». فإن قولنا: «زيد إنسان» هي المقدمة الأولى الصغرى، وقولنا: «كل إنسان يفكر» المقدمة الكبرى، وهي القضية

الكلية، وقولنا: «زيد يفكر» هو القول الآخر اللازم عن القول الأول، وهو نتيجة القياس. وكذلك كأن ترى زيدًا دون أن تعرف إن كان يؤمن بالبعث أو لا يؤمن به. فنقول عندئذ: «زيد مسلم، وكل مسلم يؤمن بالبعث، فزيد يؤمن بالبعث».

ومن ضمن ما يسمى به ذلك القياس هو قياس الغائب على الشاهد، أي أن الفرع المجهول محل البحث هو غائب عنا بالعلم والإدراك. أما الأصل فنشهده، وهو داخل في علمنا وإدراكنا.

واعتبر البعض أن التعريف الذي أورده المناطقة في قياس الشمول يخرجه من حدّ القياس، إذ لا ينطبق عليه معنى التقدير بحال من الأحوال. فإن أصل القياس كما أشرنا في اللغة، تقدير شيء مجهول المقدار بشيء معلوم المقدار. وحاصله أن القضية الأولى التي تعتري المفكر هو شيء مجهول المقدار، فيشرع في النظر إلى ما يماثله في ذلك المقدار مما هو معلوم المقدار، فإذ تساوت المقادير علم أن مقدار ذلك المجهول بمقدار هذا المعلوم. أما تعريف المناطقة للقياس، فإنه يوجب خروج قول متى صحّ قول آخر. فالمجهول غير متعين، وإنما يتم تحصيل العلم به بناء على ما يصحّ من قول. فالنتيجة غير محكمة ولا يمكن التنبؤ بها، وغير مخصوصة بمجهول متعين، وإنما هي ما خرج من القول الذي صحّ في المقدمة. بينما رأينا أن أصل القياس التقدير، ومقدمة التقدير تكون بالشيء المجهول المراد معرفة مقداره، ثم يتم النظر في الأشياء المعلومة ما يماثل ذلك المجهول في المقدار، فيعلم مقداره بمقدار المعلوم.

وفي المثال الأول المذكور آنفًا، فإن القياس عندهم يكون: «زيد إنسان، وكل إنسان يفكر»؛ أي: مجموع المقدمتين؛ لأن تعريف القياس هو القول المؤلف من القضايا. بينما كون زيد يفكر أو لا هو نتيجة القياس. أما في التقدير، فنحن نقيس زيدًا بمثله أو بشيء مشترك

معه بعلّة التفكير، فإن صحّ ذلك بانضباط لزم كون زيد يفكر كذلك.

إلا أن لقائل أن يقول: نحن نبدأ من زيد المجهول لمعرفة كونه يفكر أم لا، فنبحث عن كليّ يندرج زيد تحته، وهو الإنسانية، فيكون كل فرد خاضعًا لذلك الكليّ مفكرًا، ويتم المطلوب. فهذا صحيح، إلا أن ما فيه أن إدراج زيد تحت اسم الإنسانية يعني أن يجري تقدير زيد بسائر أفراد الإنسان، فإن صحّ كونه مثيلًا لها ومشتركًا معها في أصل القضية الكلية وهي الإنسانية، جاز أن ينضم تحت القضية الكلية القائلة أن كل إنسان مفكر. مما حذا بالبعض إلى اعتباره صورة من صور قياس التمثيل، حيث إن الأصل هو الإنسان، والفرع هو زيد المجهول، والعلة هي التفكير.

واعترض آخرون على ذلك؛ لأن المستعمل لقياس التمثيل قاس زيدًا مع إنسان ما متماثل معه ومشترك معه في الإنسانية، فخلص إلى النتيجة بموجب ذلك التمثيل بين الأصل والفرع، بينما المستعمل لقياس الشمول لم يخلص إلى القول بالنتيجة، إلا بعد ضمان وقوع التفكير من كافة أفراد الإنسان، حتى يجزم بدخول زيد في الحكم.

ولكن في المقابل قد يقال: إن العلة من شروطها الدوران، فإذا كانت العلة هي التفكير، فإننا لا نخلص إلى الحكم إلا بعد ضمان دوران العلة وقبول طردها في كافة أفراد الإنسان. فيتبين عندئذ أن القول بدوران العلة هو بعينه ذلك القانون الشامل الذي جرت صياغته في قياس الشمول.

والمقصود أن ننبّه إلى أن هذا القياس لا يفارق قياس التمثيل في جوهره وحقيقته إلا في ترتيب القضايا وأولويّاتها عند القائس. وفي قياس الشمول يدرج الذهن الفرع تحت اسم كلّي، ثم ينتج الحكم باعتباره حكمًا كليًّا على ذلك الاسم الكلي، فيتم مقصوده من حيث إن المجهول

فرد من أفراد ذلك الكلي. أما في قياس التمثيل فإن الذهن يقيس الفرع المجهول بأصلٍ مثله ويشاركه في ذلك الوصف من غير ضرورة الإدراج تحت قضية كلية أو اسم كلّي، فطالما ثبت وجود الوصف الجامع المؤثر الموجب للحكم هنا، فيثبت وجوده في الفرع.

أما المناطقة فيرون أن الفارق بينهما يكمن في الإلزام، فإن الفرع إذا اندرج تحت قضية كلية لزم الخضوع لها، بينما في قياس التمثيل لا يعدو كونه اشتراكًا في الوصف الجامع، وهذا لا يحمل صفة الإلزام والوجوب. لذلك عدّوا قولهم: «إن سلم لزم عنه لذاته قول آخر» خروجًا لقياس التمثيل عن الحدّ. وعارضهم الآخرون بأن العلة إن تحققت شروطها وانضبطت حسب الأصول فإنها تكون موجبة للحكم، وعلى ذلك يجري الإلزام أيضًا في قياس التمثيل.

ومما اعتبره المناطقة والفلاسفة أيضًا أن قياس التمثيل يفيد الظن، بينما يفيد قياس الشمول القطع؛ لأن دلالة العام على أفراده، ودلالة الكلي على جزئياته قطعية. لذلك تبنّوا هذا النوع من القياس في استدلالاتهم ولم يعتبروا قياس التمثيل إلا عندما يضطرون إليه؛ لأنه يفيد الظن فلا يصلح لصياغة البراهين.

والحق أن كلا القياسين مفيد للظن، ولا أحد منهما يفيد القطع. أما قياس التمثيل، فقد اعتبر البعض أنه يفيد القطع، ومنهم من اعتبر أنه يفيد الظن. وفصّل بعضهم كابن تيمية وغيره في ذلك، فقالوا أن الحكم على القياس كونه قطعيًّا أو لا إنما يرجع إلى الحكم. فإن كان ثبت قطعًا في الأصل ثبت قطعًا في الفرع. وإن ثبت ظنًّا في الأصل ثبت ظنًّا في الفرع.

وفي تفصيل ابن تيمية نظر، فإن الفرق بين القطع والظن أن الشك وارد في الثاني وغير وارد في الأول. وجرت عادة الإنسان الحكم

بالجزم فيما كان يتعلق بالحس والمشاهدة عنده؛ لأن أكثر تلك الأحكام لا تتخلف ولا تشذ. وهذا يفقد الجزم الحدّ الذي يحتاجه؛ لأن ظروف تحديده غير منضبطة. والقائس قد يتوهّم دوران العلة، أو يذهل عن شرط خفي من شروط العلة متحقق في الأصل دون الفرع. أو أن يغفل عن وصف آخر في الفرع يبطل أثر العلة، فلا توجب الحكم فيه كما أوجبته في الأصل.

ونضرب صوم الوصال مثلًا لذلك. فقد ورد عن النبي ﷺ النهي عن صوم الوصال لما فيه من الإنهاك للنفس والخوف من تلف البدن. وهذا الخوف سائغ ومشروع لطبيعة خلقة الإنسان وما يحتاجه إليه بدنه من الطعام والشراب المقوّمين له والمصلحين لأمره. وهذا أمر لا يتخلف عنه الناس أبدًا. فلقائل أن يقول: «صوم الوصال يسبب الإنهاك للإنسان وتلف بدنه، والنبي إنسان من البشر وله بدن، فصوم الوصال يسبب للنبي الإنهاك وتلف البدن». فالعلة هي الوصال وترك الطعام والشراب، وإنهاك الوصال للبدن واحتمال تلفه أمر محتوم ومجزوم فيه، ويمكن طرده في كل البشر ولا يتخلف. فلزم من ذلك طرد العلة في النبي ﷺ كونه واحدًا من البشر.

إلا أن القياس ليس بصحيح في تلك الحالة، إذ ورد عن النبي ﷺ في الحديث الصحيح ما يفيد أنه مستثنى عن ذلك الأمر. فقد قال ﷺ: «**إني لست مثلكم. إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني**». وهذا يعني أن ذلك الوصف الذي أشار إليه النبي بقوله: «**يطعمني ربي ويسقيني**» أفسد العلة في الفرع، وهو بدن النبي ﷺ، إذ أن الوصال لا يسبب الإنهاك له، ولا يُخشى على بدنه الشريفة من التلف.

فإن قيل: إن الحديث المذكور يفيد تخصيص النبي بذلك، فلا وجه لطرد العلة فيه. قيل له: الكلام هنا إنما هو في العلة الكونية، لا في العلة الأصولية التي تستوجب الحكم الشرعي. وليس محل النزاع في

كونه داخلًا في النهي أم لا، وإنما في كون الحكم في الأصل ـ وهو أن الوصال يوجب الإنهاك والتلف ـ يجري طرده في شخص النبي ﷺ كذلك مع أنه من البشر. فمن لم يسمع بالحديث سيجزم بطرد العلة ووجوبها في كل أحد من البشر على وجه اليقين دون الشك في ذلك، والحديث يفيد خلافه. ولعل هذا المثال مما يؤيد رأينا في كون قياس التمثيل في عامته مما يفيد الظن سواء ثبت في الأصل قطعًا أم ظنًّا.

أما قياس الشمول، فإن من آفاته هو ذلك القانون الشامل الذي يستندون إليه في القضية الكلية. فإن أكثر فساد هذا القياس وخطأ نتيجته إنما مردّه إلى إطلاق تلك القضية الكلية، ومن ثم إدخال الفرع المجهول في الاسم الكلي موضوع القضية الكلية. وإطلاقهم للقانون الشامل إنما يكون من طريق الاستقراء، فإن قولنا: «كل كذا فهو كذا» لا يخضع إلا لعوامل السبر والتقسيم والتقصّي، ومن ثم يتم التوصّل إلى ذلك القانون. وهذا يدلك على أن قياس الشمول يرتبط بالاستقراء ارتباطًا وثيقًا.

والاستقراء هو البحث في أفراد تندرج تحت اسم كلّيٍّ، ثم نسبة المخرجات فيه إلى أفراد أخرى لم تخضع للاستقراء، ولم تدخل نطاق البحث. ويمكن التفريق بينهما بالقول إن القياس هو الاستدلال بالعام على الخاص، بينما الاستقراء هو الاستدلال بالخاص على العام.

والاستقراء الصحيح نوعان: **النوع الأول** هو الاستقراء التام، و**النوع الثاني** هو الاستقراء الناقص. فإذا استغرق الاستقراء كافة الأفراد، فنتيجته تفيد القطع ويكون تامًا. وإذا تخلّف فرد عن الاستقراء كان ناقصًا، ونتيجته في ذلك الفرد المتخلف ظنيّة، ومنهم من اعتبرها قطعية.

وإنما قلنا أنه صحيح؛ لأن العلّة توافرت في كافة الأفراد تحت ذلك الاسم الكلّي، فقد غلبت العادة أن تتوافر في الفرد الوحيد المتخلف، إلا ما شذّ. وقلنا أن النتيجة ظنيّة؛ لأننا استثنينا ما شذ.

والشاذ النادر وإن كان لا حكم له، إلا أنّه احتمال قائم ولا يسعُ أحد إنكاره. ثم إن العلّة لعلّها تتوافر في كافة الأفراد وتغيب عن ذلك الفرد لسبب آخر فيه يمنع عنها. وهذا واقع وحاصل وإن كان نادرًا.

ونضرب مثالًا لذلك، فالناظر إلى كافة الحيوانات ذوات الأربع، يجد أن يديها في الأمام ورجليها في الخلف، ولكن الجمل خالف ذلك. وكذلك من يتأمّل كافة الحيوانات يجدها تحرّك الفك السفلي عند المضغ، والتمساح خالف ذلك. فلو أراد الباحث صياغة قانون شامل في ذلك دون معرفة حيوان التمساح، لقال: «هذا حيوان، وكل حيوان يحرّك فكه الأسفل عند مضغ الطعام. فهذا الحيوان يحرّك فكّه الأسفل عند الطعام». والنتيجة خاطئة؛ لأن التمساح يخالف ذلك، وإنما ذهل عنه الباحث لعدم إدراكه له، أو عدم إدراك تخلف الوصف فيه. وهذا مثال مشهور عند المناطقة.

وكذلك لو ذُهل عن حيوان الجمل، فلعلّه يقول: «الجمل حيوان يمشي على أربع، وكل حيوان يمشي على أربع قدماه في الخلف، فقدما الجمل في الخلف». وهذه نتيجة خاطئة، سببها إما أن يكون عدم إدراك الفرع نفسه، وإما عدم معرفة تخلّف الفرع عن القانون الشامل. والبحث في شأن العلّة في قياس التمثيل، وضمان تحقق مسلك الدوران فيها يمثل نوعًا من الاستقراء كذلك، فلا يسع الباحث التحقق من العلة إلا بالاستقراء.

وكذلك الناظر إلى القضية الكلّية في قياس الشمول، يجد أنها بُنيت على الاستقراء لا شيء غيره. وإن كان الباحث يقرّ بدخول ذلك الفرع تحت الاسم الكلّي موضع القانون، فهو إقرار منه أن الاستقراء لم يستغرق كافة أفراد الكلّي، أي أنه ناقص ولا يفيد إلا الظن.

وهذا مما يدلّك على أن كل تلك الطرق في الاستدلال ـ أعني

قياس الشمول وقياس التمثيل والاستقراء ـ إنما هي صور متعددة لأصل فكري واحد، وتتداخل فيما بينها تداخلًا متشابكًا يصعب فصله أو التمييز بينها تمييزًا جوهريًّا. لذلك فإن كلّ من يذهب إلى أن الاستقراء ظني وقياس الشمول قطعي، فقد وقع في التناقض.

ولو تأملت تلك الصور الثلاثة، فإنك ستجد أن الاستقراء يحكم على كليّ من خلال الجزئيات التي فيه، وقياس الشمول يحكم على جزئي من خلال الكلّي الذي يندرج الجزئي تحته، وقياس التمثيل يحكم على جزئي من خلال جزئي يماثله في علة. وهذه الصور الثلاثة تشمل كل أنواع استدلال الغائب بالشاهد.

❁ ❁ ❁



الفصل الثالث

قياس الغائب على الشاهد عند المتكلمين

أما إعمال الاستدلال بالشاهد على الغائب في المباحث الإيمانية الغيبية، فهذا مما ضلت به طوائف الفلاسفة والمتكلمين ضلالًا بعيدًا، وزلت أقدامهم فيه زللًا كبيرًا. فإن أساس مباحث الإلٰهيات هو التعرف على ذات الله وأحواله وأوصافه، وكان اسم الإلٰهيات هو الاسم المعتمد لهذا المبحث عند الفلاسفة اليونانيين، وقلدهم المتكلمون في ذلك فسمّوا المبحث به. والسبب في ضلالهم أنهم ولأجل تحصيل العلم حول ذات الله استعملوا هذا الاستدلال، وهو قياس الغائب على الشاهد، فقاسوا الله على ما دونه.

ولا يمكن لأحد يتفكّر في ذات الله ويحاول تحصيل علم عنها إلا ويقيسها على باقي المخلوقات؛ لأنه لا يوجد إلٰه سوى الله، فلا يوجد له مثال سابق كي نقيسه عليه من باب الأشباه والنظائر. لذلك استعملوا قياس الغائب على الشاهد كونه موجودًا كسائر الموجودات، فما يسري على تلك الموجودات من قوانين يسري عليه.

وهم يكذّبون بنفي ذلك وإنكاره، ويزعمون أن من يتهمهم بهذا الشيء يفتري عليهم ويظلمهم فيه؛ لأن ذلك مخالف لأصولهم ولعقيدتهم. والحق أنهم كاذبون، ونجزم بذلك غير ظالمين لهم. فإن من أكثر الآفات التي عانى منها منهج المتكلمين هو الفصام بين النظرية والتطبيق. فما أكثر تلك الدعاوى التي ادعوها وخرقوها بأنفسهم عندما اضطروا إلى ذلك؛ بل لا تكاد تجد أصلًا أو دعوى تكلموا فيه إلا

اضطربوا أو تناقضوا فيه، ولعلهم يثبتون الشيء في موضع ثم ينفونه في موضع آخر بحسب السياق وما يؤديه.

فنقول وبالله التوفيق، أن الله جلّ علاه قال في محكم كتابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. وهذه الآية دليل على أنه لا يُمكن تصوّره ولا ينبغي ذلك؛ لأن التصوّر في الذهن لا يحصل إلا بمثال سابق، وهو منتفٍ في حق الله تعالى. ومتى حصل التصوّر الذهنيّ، دخل الشيء المتصوّر في المعقول. وتلك الآية تبطل كل ما أصّلوه وقعّدوه بناء على تلك الاستدلالات.

وقد حاروا في إعمال تلك الآية واضطربوا فيها، فعندما يأتيهم من يثبت الصفات، يلوّحوا بالآية مستدلين بها على فساد الدعوى، وإذا قرروا دعوى أو أصلًا من أصولهم فيما يتعلق بصفات الله أعرضوا عنها أو تأولوها.

وقد مرّ معنا أن من قواعدهم المهمة التي استندوا عليها في بناء دليل الحدوث هو القول بتماثل الأجسام والجواهر، وقد اتفقت كلمتهم عليها. ويحلو للمتكلمين التحدث عن المثلية والمثلين قبل ذكر القاعدة، حتى يزيلوا كل التباس محتمل فيها. وقد فعل ذلك الجويني في «الإرشاد» والرازي في «المطالب العالية»، فعرّفوا المثلية أنها المشابهة من كل وجه، ثم قرروا قاعدة تماثل الجواهر، ثم شرعوا في نفي الصفات مبتدئين بالجهة، بدعوى أن كل متحيز فهو مماثل لسائر المتحيّزات.

وكان الأولى بهم أن يقولوا إن الله ليس كمثله شيء، فإذا ثبت أنه متحيز فلا يكون مثل باقي المتحيزات، وقاعدة تماثل الجواهر إن صحّت لا تنطبق عليه؛ لأن انطباقها عليه يخالف الآية الكريمة. فهذا هو التفكير المعقول المتفق مع صريح الآيات وظاهر النصوص. ولكنهم بدلًا من أن

صاغوا القاعدة بما يوافق معنى الآية، وتأولوا الآية بما يوافق قاعدتهم.

وهذا مما يدلك على كذبهم في قولهم أن أصولهم التي يرجعون إليها هي أصول الإسلام، فمن قال ذلك منهم فهو يكذب على نفسه. وليت شعري ماذا بقى من الإسلام عندما يتم الإعراض عن بعض آياته، وتأويل بعض آياته الأخرى تأويلًا غثًّا ركيكًا، وردّ بعض الأحاديث بدعوى أنها أخبار آحاد، فما هو الإسلام بعد تغييب كلام الله ورسوله؟ فمن الواضح أنهم يثقون بقواعدهم وطرق استدلالاتهم أكثر من ثقتهم بكلام الله وكلام رسوله، ولعمري إن ذلك هو الزيغ المبين.

أما قياس الشمول والاستقراء، فقد رأينا أن الفرع الغائب هنا وهو ذات الله ينبغي أن يندرج تحت اسم كلي، حتى يتم إلحاقه بتلك القضية الكلية التي ادعوها. فإن الذي ذكروه في التحيز من باب قياس الشمول، حاصله: «الله متحيز، وكل متحيز مماثل لباقي المتحيزات، فيكون الله مثيلًا لباقي المتحيزات».

ومن المعلوم أن بطلان النتيجة يؤذن ببطلان إحدى المقدمتين، المقدمة الصغرى ـ وهي أن الله متحيز ـ، أو المقدمة الكبري ـ وهي أن كل متحيّز مماثل لباقي المتحيزات ـ. ولأن الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة الصحيحة قد صرّحت بالفوقية، فكان عليهم أن يشكّكوا بالمقدمة الكبرى، أو يشككوا بالمقدمة الصغرى إن صحّت الكبرى، على اعتبار أن التحيز المُثبَت لله من جراء الجهة يختلف عن التحيز الحاصل لباقي الأجسام والجواهر، وبالتالي لا يندرج في المقدمة الكبرى. ولكنهم قرروا نفي المقدمة الصغرى بالكلية، ثم نفي الجهة لكونها تفضي إلى المقدمة الصغرى. مع أنهم في مبانيهم يعتقدون أن إثبات الضروري أفضل من نفيه، وأن الضروري مقدّم في الرجحان على النظري إذا تعارضا.

ولا خلاف أن الاعتقاد بتحيّز ذات موجودة لمن رام سلوك النظر دون الأخذ بالنصوص ضروري موافق للبديهة. بينما نفي التحيز عنها مصادم للبداهة، وتنفر منه الفطرة. وهذا ليس حال من يبحث عن الحق، ولكنه حال من يريد صياغة النتيجة ويعدّها سلفًا، فيصنع الطريق والدليل الموصل إليها مسبقًا.

ومتى قمنا بإدراج الله تحت اسم كلّي، وألحق بقضية كلية تم إثباتها من قبل، علمنا مؤكدًا أن القياس لن يصحّ إلا بعد ضمان مماثلة الله واشتراكه مع سائر تلك الأفراد في ذلك الكلي، ولكن الله ليس كمثله شيء، فلا يمكن ضمان ذلك أبدًا إلا حيث أتانا العلم بذلك.

وكذلك قياس التمثيل يحتاج إلى حكم نقيس الله عليه وعلة جامعة بينهما. ولا يمكن ضمان أن العلة الموجبة للحكم في الأصل تصلح للطرد في الله؛ لأن الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ولا يأمن مع هذه الآية عدم سريان تلك العلة، أو فوات شرط فيها، أو فسادها لأجل عدم المثلية.

فإن قيل: الآية نفت التماثل، ولم تنف التشابه من وجه واحد. والأصل في القياس هو التشابه والاشتراك في وصف واحد جامع ومؤثر.

قيل له: لا نأمن في ظل الآية تخلف العلة ـ أي علة ـ لأي شرط؛ لأنه ليس لنا الحكم على طردها إذا كان الفرع الغائب غير متصوّر في حقنا ولا يدخل في إدراكنا، فيصعب تحقق أمر العلة فيه وتأثيرها، لا سيما أن الله سيكون في مقام الفرع في القياس، والأصل سيكون أحد مخلوقاته.

ومن المعلوم أن اشتراك الله وسائر مخلوقاته في معاني الصفات إما أن يكون من جنس ما تتماثل أفراده أو تتفاضل. والأول ممنوع على الله بالآية الكريمة، فتعيّن أن يكون اشتراكًا معنويًّا تتفاضل أفراده، وهو

المسمى بالتشكيك، كأن نقول إن المخلوقات موجودة والله موجود، ولكن وجوده ليس كوجود مخلوقاته. فإذا تفاضلت الأفراد تعيّن وجود قدر خاص لله ومميز له. وعند ذلك لا يمكن تطبيق القياس؛ لأنه سيدلّ على القدر العام المشترك لا على ذلك القدر الخاص المميز لله. لذلك كان الأجدر والأسلم عدم إجراء قياس التمثيل والشمول عليه مطلقًا.

ولهذا، فالأصل الذي ينبغي العمل به هو التوقف عن إجراء قياس الغائب على الشاهد عندما يكون الفرع فيه هو الله ، إذ أنه خارج عن تصورنا ولا يمكن إدراك حقيقة سريان العلة فيه وأحوالها، ولا وجه لمماثلته مع باقي خلقه. فيكون هذا القياس في تلك الحال تخرصًا ورجمًا بالغيب، خلافًا للقياس بين باقي المخلوقات بعضها ببعض والذي يصح اعتباره إذا سلك القائس المسلك الصحيح وتوخي العناية فيه.

أما القياس الآخر الذي أجراه أئمة العلم على ذات الله جلّ علاه، فهو ما يسمى بقياس الأولى. وحقيقة هذا القياس أن يقال أن الفرع أولى في ثبوت الحكم فيه من الأصل. فطالما ثبت الحكم في الفرع، وجب ثبوته في الأصل. فلا علة في هذا النوع من القياس، ولا يلزم وصفًا جامعًا يوجب المماثلة بين الفرع والأصل، كما لا يوجد اسم كلّي يندرج الله تحته مع باقي أفراد الكلي ليقبل القضية الكلية موضوع المقدمة الكبرى. وبالتالي زالت كل النكارات من استعمال قياس التمثيل وقياس الشمول.

ومما يؤكد صحة هذا النوع من القياس، قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]. فإنه في مقابل نفيه مماثلة شيء من خلقه، أكّد على أن له المثل الأعلى في كل شيء. والمثل الأعلى يقتضي تقديسه وضرورة إلحاق صفات الكمال له، ونفي كل صفات النقص عنه. فإذا ثبتت صفة كمال مطلقة لأحد مخلوقاته، فثبوتها لله أولى. وكذلك هو أولى من المخلوق في التنزه عن صفات النقص. وإنما قلنا صفة كمال مطلقة،

للتحرّز عن النسبي الإضافي منها. فإن من الصفات ما توجب في الذات كمالًا، ولكنها تتضمن نقصًا من وجه آخر. ومثاله التزاوج والتناسل، فإن هذه الصفات لمن يقبلها صفة كمال وليس ذلك في مطلقها، إذ أنها من وجه آخر تفيد الحاجة. لذلك فإن قياس الأولى إذا تم توخّي العناية والحذر فيه، فإنه قياس صحيح لا حرج فيه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]. فقد بيّن ﷻ أن النظر يفضي إلى الإدراك أن الذي خلق الشيء هو أقوى من الشيء نفسه. وأن الله إذا كان خالقًا لكل شيء، فبالضرورة يكون أقوى من كل شيء. وهذا من جنس قياس الأولى.

وقد فطن سيف الدين الآمدي لذلك النوع من القياس وذكره في «أبكار الأفكار» شارحًا له ومدافعًا عنه، ووصفه بالطريقة الرشيقة سهلة المعارك، قريبة المدارك. قال في شرح ذلك القياس: «**المفهوم من كل واحد من الصفات المذكورة: إما أن يكون في نفسه وذاته مع قطع النظر عما تتصف به صفة كمال، أو لا صفة كمال. لا جائز أن تكون لا صفة كمال، وإلا كان حال من اتصف بها في الشاهد أنقص من حال من لم يتصف بها؛ إن كان عدمها في نفس الأمر كمالًا، أو مساويًا لحال من لم يتصف بها؛ إن لم يكن عدمها في نفس الأمر كمالًا. وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة في الشاهد. فلم يبق إلا القسم الأول، وهو أنها في نفسها وذاتها كمال. وعند ذلك، فلو قدّر عدم اتصاف البارى تعالى بها؛ لكان ناقصًا بالنسبة إلى من اتصف بها من مخلوقاته تعالى؛ ومحال أن يكون الخالق أنقص من المخلوق**»[1].

فالحاصل أن هذا النوع من القياس آمن، وليس فيه من محاذير

---

(١) أبكار الأفكار ١/٢٧٦ ـ ٢٧٨.

استعمال الأقيسة الأخرى. وبالرغم من كل ما ذكرناه، فإن كافة المتكلّمين أعملوا قياس الغائب على الشاهد، وتردد أمرهم فيه بين الإقبال والإغفال. فقد أقبل عليه المعتزلة في الأفعال دون الصفات، فحكموا بحدوث الأفعال ونفوا خلق الله للشر وإرادته للشر، ولكنهم تغافلوا عنه في الصفات، فلم يقولوا مثلًا: «كل عالم فهو ذو علم، والله عالم، فله علم»؛ لأن هذا هو قياس الغائب على الشاهد.

أما الأشاعرة فعلى النقيض من ذلك، فقد أقبلوا عليه في الصفات دون الأفعال، فقالوا أن كل عالم فهو ذو علم، ولكنهم لم يقولوا أن كل فاعل للسفه فهو سفيه، وكل مريد للشر فهو شرير. وبمثل ذلك القياس قالت الكرامية: «إن كل فاعل مختار مريد هو جسم، والله فاعل مختار مريد، فهو جسم». وكذلك قول من يقول إن كل موجود مرئي له صورة، والله موجود مرئي، فله صورة. والأشاعرة يقولون أن الله مرئي ولكنهم ينفون الصورة عنه. ولا يُفهم من كلامنا صحة تلك الأقيسة، إلا أننا نعجب من الأشاعرة وقد أخذوا بهذا القياس في محلّ، وتركوه في محل آخر.

ومن البديهيات المعروفة عند البشر أن كل ما هو مرئي يجب أن يكون في جهة، وقول الأشاعرة أن الله ليس بجهة ولكنه مرئي خلط وتخبّط غير مستساغ، والعقول تردّه، والأذواق تمجّه، ولا يمكن تبريره. فاضطر الأشاعرة إلى خلق مسارات معقدة من المقدمات المنطقية المركبة، ليربطوا بينها ضمن قنوات عويصة. ولا يمكن أن يكون هذا مما هو واجب على المؤمن معرفته وتداركه.

فالحاصل أن المعتزلة والأشاعرة أعملوا هذا القياس في حق الله جل علاه. فتخبّطوا من أجل ذلك تخبطًا عظيمًا وتناقضوا في أكثر المسائل، فكانوا يتمسكون به عندما يوافق مذهبهم، وينكرون إعماله متى اصطدم به.

فالمعتزلة مثلًا نفوا جامع العلة في الصفات؛ لأن الواجب لا يجوز تعليله. والأشاعرة نفوا جامع العلة في الأفعال؛ لأن أفعال الله لا يجوز تعليلها. ومن المعلوم أن الأشاعرة ينفون العلة الغائية على الله، وأنه يفعل الأفعال لا لغرض؛ لأن تعليل الفعل يعني تأثير الحادث في القديم.

قال الآمدي: «**واتفق الأصحاب على إلحاق الغائب بالشاهد بجامع الحدّ والعلة والشرط والدلالة**»(١). وعدّه من ضمن الأدلة التي تفيد الظن، كالاستقراء.

أما الاسفراييني فلم يعتبر في ذلك القياس جامعًا، وقال: «**كل أمرين ثبت تلازمهما في الشاهد، لزم أن يتلازما غائبًا**»(٢). ولا يخفى ضعف ما فيه، إذ أنه لم يوضّح حدّ ذلك التلازم، فخرج القانون عن الضبط.

أما القاضي عبد الجبار المعتزلي، فقال: «**نعلم ضرورة في الشاهد أن أحدنا إذا كان عالمًا بقبح القبيح مستغنيًا عنه، فإنه لا يختار القبيح البتة**»(٣).

وقال: «**إن أحدنا لو خيّر بين الصدق والكذب كان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهمًا وإن صدقت أعطيناك درهمًا، وهو عالم بقبح الكذب مستغن عنه، عالم باستغنائه عنه، فإنه قط لا يختار الكذب على الصدق. لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وغناه عنه. وهذه العلة بعينها قائمة في حق القديم تعالى فيجب أن لا يختاره البتة؛ لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهدًا وغائبًا**»(٤).

وقال عبد الجبار كذلك: «**ألا ترى أن أحدنا في أول ما يمارس**

---

(١) أبكار الأفكار ١/ ٢١٢.
(٢) المصدر السابق ١/ ٢١٣.
(٣) شرح الأصول الخمسة ص٣٠٢.
(٤) المصدر السابق ص٣٠٣.

الكتابة ويتعلمها قد يظنها ويعتقدها، ثم لا يتأتى منه إيقاعها على هذا الوجه المخصوص. فصحّ بهذا أن صحة الفعل الحكم دلالة كونه عالمًا في الشاهد. وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب؛ لأن طرق الأدلة لا تختلف غائبًا وشاهدًا»(١).

فقد أثبت عبد الجبار كون الله عالمًا اعتمادًا على الشاهد، بالرغم من أن قوله: «**يمارس الكتابة ويتعلمها**» إثبات للعلم، وأنه عالم بعلم، فيكون هذا الدليل إن صحّ كونه دليلًا على كون الله عالمًا، دليلًا كذلك على كون الله له علم، ولكن القاضي يتغاضى عن ذلك، فيثبت الاسم ويعرض عن الصفة، مع أن الدليل لهما واحد وذلك نصرة لأصول مذهبه القاضية بإثبات أسماء الله دون صفاته.

وقال في إثبات أن الله حيّ: «**وتحرير الدلالة في ذلك؛ هو ما قد ثبت أن الله تعالى عالم قادر، والعالم القادر لا يكون إلا حيًّا. وبأي واحدة من الصفتين استدللت جاز**»(٢).

ثم قال: «**وهذه الدلالة مبنية على أصلين: أحدهما أن الله تعالى عالم قادر. والثاني أن العالم القادر لا يكون إلا حيًّا. أما الأول فقد تقدم. وأما الثاني: فهو أنا نرى في الشاهد ذاتين أحدهما صحّ أن يقدر ويعلم كالواحد منا، والآخر لا يصحّ أن يقدر ويعلم كالجماد. فمن صحّ من ذلك فارق من لا يصحّ من الأمور وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع في الجملة وهي كونه حيًّا. فإذا ثبت هذا في الشاهد، ثبت في الغائب لأن طرق الدلالة لا تختلف شاهدًا وغائبًا**»(٣).

وهذا الذي ذكره في إثبات أن العالم القادر لا يكون إلا حيًّا هو من باب قياس الغائب على الشاهد كما صرّح به في آخر الكلام.

---

(١) المصدر السابق ص١٥٧.
(٢) المصدر السابق ص١٦١.
(٣) المصدر السابق ص١٦١.

أما الأشاعرة، فقد قرّروا الصفات بناءً على هذا القياس. قال الشهرستاني في صفة الحياة: «**طريق الأشعرية أن قالوا: دلّ العقل على كون الباري تعالى حيًّا، والحيّ يصحّ منه أن يتكلم ويأمر وينهى، كما يصحّ منه أن يعلم ويقدر ويريد ويسمع ويبصر. فلو لم يتصف بالكلام أدى إلى أن يكون متصفًا بضده وهو الخرس والعي والحصر، وهي نقائص ويتعالى عنها**»[١].

وقياس الغائب على الشاهد فيه ظاهر لا يخفى. والمعتزلة يعترضون عليه بالقول إن الشاهد الحيّ يصح منه كذلك الاتصاف بالحواس الخمسة، كالشم والذوق واللمس. وكذلك اعترضوا على قول الأشاعرة أنه لو لم يكن متصفًا بها لاتصف بضدها، وقالوا أن الأولى هو أن نقول إنه يتعالى عنها وعن أضدادها.

ونبّه الشهرستاني إلى أن الأشاعرة لما اعتذروا أن اتصال الأجرام بتلك الحواس شرط في الشاهد، وأنهم لذلك أثبتوا السمع والبصر ولم يثبتوا باقي الحواس، ردّ عليهم الفلاسفة والمعتزلة أن «**البنية واتصال الأجرام واصطكاكها شرط في الشاهد**»، فلا نأمن أن يكون من الصفات ما هو كمال في الشاهد ولكنه نقص في الغائب.

وكذلك أثبت الأشاعرة صفة القدرة بذلك القياس، فقال الشهرستاني: «**قال أصحاب النظر في إثبات كونه قادرًا أولًا: إن الدليل قد قام على أن الصنع الجائز ثبوته والجائز عدمه إذا وجد احتاج إلى صانع يرجح جانب الوجود، فيجب أن يكون الصانع قادرًا؛ لأن من الأحياء من يتعذر عليه الفعل، ومنهم من يتيسر، فسبرنا جملة صفات الحي رومًا للعثور على المعنى الذي لأجله ارتفع التعذر وتحقق التأتي والتيسر، فلم نجد صفة إلا القدرة أو كونها قادرًا، فكان الذي صحّح**

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام ص٢٥٦.

الفعل من الحيّ كونه قادرًا هو علة لصحة الفعل، والعلة لا تختلف حكمها شاهدًا وغائبًا»(١).

وهذا قياس صريح للغائب على الشاهد. والمعتزلة ينازعون في ذلك أن عدم الدليل على وجود الشيء لا يدلّ على عدمه، وأن الأشعرية عندما سبروا جملة صفات الحي، إنما اقتصروا على ما هو حيّ وجسم فخلصوا إلى صفة القدرة، وذلك يفيد أن كونه قادرًا هو علة لصحة الفعل من الحيّ الجسم لا أي حي، فإذا لم يكن الله جسمًا فلا يصحّ القياس.

وكذلك أثبت الأشاعرة كونه تعالى عالمًا بعلم على قياس الغائب على الشاهد. قال الأشعري في «اللمع» في إثبات صفة العلم لله: «**فإن قال قائل: لِمٌ قلتم إن للباري تعالى علمًا به علم؟ قيل له: لأن الصنائع الحكمية كما لا تقع منا إلا من عالم، كذلك لا تحدث منا إلا من ذي علم. فلو لم تدلّ الصنائع على علم من ظهرت منه منا، لم تدل على أن من ظهرت منه منا فهو عالم**»(٢).

وتابعه القاضي الباقلاني، فقال: «**إن كنتم على الشاهد تعتمدون، وعليه تعوّلون، فأوجبوا إذا كان الباري سبحانه عالمًا أن يكون ذا علم، وهذا أوجب لأنه غير منتقض من أحد طرفيه. لأن كل عالم منا فهو ذو علم، وكل ذي علم فهو عالم**»(٣).

وهذا الذي ذكره الأشعري والباقلاني هو قياس الغائب على الشاهد بعلّة العلم. ولكن القاضي عبد الجبار المعتزلي لا يسلّم به في هذا الموضع، ويقول: «**ليس كذلك في مسألتنا؛ لأنه لا يمكن أن يقال ما من عالم إلا وحصل عالمًا مع جواز أن لا يحصل كذلك. لأن هذه الصفة واجبة لله تعالى، ففارق أحدهما الآخر**»(٤).

---

(١) المصدر السابق ص١٦٦.

(٢) اللمع ص٢٦ ـ ٢٧.

(٣) التمهيد ص٢٠٤.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص٢٠٦.

والمعنى أنه يعتبر وجوب الصفة نفسها أو جوازها أمرًا مؤثرًا في الحكم، وأن الصفة المشاهدة في الأصل هي صفة جائزة واسمه تابع لصفته، بينما الاسم الذي استحقه الغائب واجب فلا يجوز التبع، ولا يحصل بذلك طرد العلّة. وهذا الذي قاله جيد حسن.

ولنا؛ أن ردّ قياس الغائب على الشاهد في التحيّز يكون من هذا الباب أيضًا، فإن تحيّز القديم المستغني عن حيّزه يفارق تحيز المفتقر إلى حيّزه، وعليه لا يستوجب طرد العلة.

وقال عبد الجبار في ذلك أيضًا: «**فإن قالوا: الدليل على ذلك؛ هو أن أحدنا حصل عالمًا مع جواز أن لا يحصل عالمًا، والحال واحدة والشرط واحد، ولا بد من أمر ومخصص له ولمكانه حصل عالمًا، وإلا لم يكن بأن يحصل عالمًا على هذا الوجه أولى من خلافه. وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى هو العلم. قلنا: هذه طريقة مرضية إلا أن هذا غير ثابت في حق القديم تعالى؛ لأنه تعالى حصل علمًا مع الوجوب لا مع الجواز. فلا يمكن قياس الغائب على الشاهد والحال هذه**»(١).

وقال: «**قولكم إنا لم نر في الشاهد عالمًا إلا بعلم فكذلك في الغائب، هو اعتماد على مجرد الوجود، وذلك مما لا يصحّ في مثل هذه المواضع. يبين ذلك أنكم كما لم تجدوا في الشاهد عالمًا إلا بعلم، فكذلك لم تجدوه إلا جسمًا ذا قلب. فاحكموا بمثله في الغائب**»(٢).

فالقاضي عبد الجبار يرى فساد قياس الأشاعرة في أن ذلك يقتضي صحة قياس المجسمة بقولهم أنه لا عالم في الشاهد إلا جسم.

والعجيب أن الباقلاني ردّ على المعتزلة بمثل ذلك، وبيّن أن قياسهم مبني على مجرد الوجود، وأن صحة قياسهم يلزم منه صحة قياس المجسمة كذلك، فقال: «**يقال لهم: لم أنكرتم أن يكون لله سبحانه علم**

---

(١) المصدر السابق ص٢٠٤.

(٢) المصدر السابق ص٢٠٥.

يعلم به؟ فإن قالوا: لأنه لو كان له علم، لوجب أن يكون عرضًا حادثًا وغيرًا له وحالًا فيه وغير متعلق بمعلومين على سبيل التفصيل، وأن يكون واقعًا عن ضرورة أو استدلال، وأن يكون مما له ضد ينفيه. لأن كل علم عقلناه ثبت لعالم في الشاهد والمعقول فهذه سبيله. وإثبات علم على خلاف ما ذكرناه قول بما لا يعقل، وخروج عن حكم الشاهد والمعقول. وذلك باطل باتفاق. قيل لهم: ولم زعمتم أن القضاء بخلاف الشاهد، والوجود محال وأن الشاهد والوجود دليل على ما وصفتم؟ فلا يجدون في ذلك متعلقًا»[(١)].

ثم قال: «**فما أنكرتم ألا يصحّ كون صانع العالم جل ذكره عالمًا؛ لأن العالم في الشاهد والمعقول وكل من أثبتناه عالمًا في شاهدنا لا يكون إلا جسمًا محدثًا متحيزًا حاملًا للأغراض مؤتلفًا متغايرًا متبعضًا، ومضطرًا أو مستدلًا، ولا بد أن يكون ذا قلب ورطوبة**»[(٢)].

فتأمّل كيف أن كلًّا منهم يتوسّع في القياس عندما يؤيد مذهبه، ثم يحجر عليه عندما يعارض رأيه. وتأمل كيف أن كلًّا منهم قد اتهم قياس الآخر بالفساد وأنه مبني على محض الوجود، ويلزمه بصحة قياس المجسمة في حال صحة قياسه.

والأشعري بنفسه يستدل على قدرة الله بقدرة العبد من باب قياس الغائب على الشاهد، إلا أنه يحجم عن القياس في باب الأفعال؛ لأن نظرية الكسب التي ذهب إليها لا تستقيم مع القياس. ولكن الأشاعرة زادوا من تناقض مذهبهم عندما أجازوا العلّة في الأحكام الشرعية، أي أنهم نفوا العلل الكونية ولكنهم أثبتوا العلل الأصولية. لذلك فإن منهم من أثبت العلة ومنهم من نفاها، واضطربوا من أجل ذلك اضطرابًا عظيمًا في تعريفها، ولم يستقروا على تعريف واحد للعلة، فجاءت عندهم

(١) تمهيد الدلائل ص٢٠٣.
(٢) المصدر السابق ص٢٠٤.

بمعاني عديدة، كالباعث على الحكم، والموجبة للحكم، والمقتضية للحكم، والجالبة للحكم، والمؤثرة للحكم. وكل واحد من تلك التعريفات قال بها أحد أئمة الأشاعرة. بل إن الكثير منهم يعتبرها محض علامات اقترانية، كقولهم أن الإحراق يحدث عند لمس النار، لا بسبب لمس النار.

ثم قال الباقلاني بعد ذلك: «**والمعتمد في هذا الباب هو أن يقال: إنه إنما يعلم أن وجود الصفة شرط في استحقاق صفة أخرى، إذا علمنا أن وجود إحدى الصفتين مع عدم الأخرى التي جعلت شرطًا فيها مؤدٍ إلى ضرب من المحال والجهالات وقلب الحقائق والدلالات، وما قد دل العقل على فساده وأن الضرورة تقضي بإبطاله**»(١).

ولكننا نجد الباقلاني يردّ على المجسمة بقياسهم، فيقول: «**فيقال لهم: ما الدليل على أن صانع العالم جسم؟ فإن قالوا: لأننا لم نجد فاعلًا في الشاهد والمعقول إلا جسمًا فوجب القضاء بذلك على الغائب. يقال لهم: فيجب على موضوع استدلالكم هذا أن يكون القديم سبحانه محدثًا مؤلفًا مصورًا ذا حيّز وقبول للأعراض؛ لأنكم لم تجدوا في الشاهد فاعلًا إلا كذلك. فإن مرّوا على هذا تركوا دينهم وفارقوا التوحيد، وإن أبوا نقضوا استدلالهم**»(٢).

قلت: تمام قول الكرامية هو: «لم نجد فاعلًا مختارًا في الشاهد والمعقول إلا جسمًا»، والباقلاني غفل أو تغافل عن قولهم «مختار»، وهو أصل لا غنى عنه في هذه الدلالة. فإن الإنسان يعقل وجود جسم غير فاعل كسائر أنواع الجمادات، كما يعقل وجود فاعل لا جسم، كالنار المحرقة، والمطر المحيي للزرع، والريح المزيحة للأشياء. وكل ذلك من قبيل فعل الاضطرار الذي يجري بالطبع لا بالاختيار. أما إن

---

(١) التمهيد ص٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(٢) المصدر السابق ص١٩٦.

كان الفاعل مختارًا، فإن مذهب المجسمة وأكثر الكرامية أن الجسمية شرط فيه، وذلك لعدم إمكان تصور وجود فاعل مختار عاقل دون أن يكون جسمًا. فهذه عمدة حجج الكرامية والمجسمة في قولهم بالتجسيم. وهم ما بنوا حجتهم إلا على قياس الغائب على الشاهد، تمامًا كما فعل المعتزلة والأشاعرة في هذا المبحث.

ومثل ذلك نجده أيضًا في صفة الكلام، فقد ذكر الأشعري القياس في معرض إثباته للصفة، فكان مما قال: «**لأن الحيّ إذا لم يكن موصوفًا بالكلام كان موصوفًا بضده. كما أنه إذا لم يكن موصوفًا بالعلم، كان موصوفًا بضده. وذلك أن الحيّ فيما بيننا ذلك حكمه، ولم تقم دلالة على حيّ يخلو من الكلام وأضداده في الغائب. كما لم تقم دلالة على حيّ يخلو من العلم وأضداده، حتى لا يكون موصوفًا بأنه عالم ولا بضد العلم**»[(١)].

وهذا الذي قاله الأشعري يناقض ما قاله الأشاعرة في الحيّز، فإنه يقال لهم: أن العاقل الموجود القائم بنفسه إذا لم يكن موجودًا داخل العالم لزم أن يكون خارجه ويجب تحيّزه على أي حال، وذلك حكمه فيما بيننا، ولم تقم دلالة على موجود ثابت في الخارج لا داخل العالم ولا خارجه وأن يكون غير متحيز.

والذي قاله الأشعري اعترض عليه القاضي عبد الجبار فقال: «**إن المرجع بالخرس إلى فساد يلحق آلة الكلام، والسكوت هو أن لا يستعمل آلة الكلام فيه حال قدرته على استعماله. فلو كان ذلك ضد الكلام، لكان لا ينبغي أن يصحّ من الله تعالى خلق الكلام في لسان الأخرس والساكت، وإلا فقد اجتمع الضدان، والمعلوم خلافه**»[(٢)].

وحجة القاضي في ردّ قياس الأشعري أن الشاهد يتكلم بآلة، ولا

---

(١) اللمع ص٣٦ ـ ٣٧.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص٥٣٤.

يوصف الإنسان بالخرس إلا إذا فسدت الآلة. وكان الأولى به أن يبيّن أن الآلة شرط مؤثر في الوصف حتى يبطل التعدية بخلوّ الغائب عنها.
ولكن القاضي ناقض نفسه وعاد يتمسك بذلك القياس عندما خدم مذهبه، فنجده في مسألة صفات الله ينفي وجود القدرة بالقياس نفسه، فيقول: «**وأما الكلام في أن القادر بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام، فهو أنه لو صحّ منه بما فيه من القدرة فعل الأجسام، لصحّ منا أيضًا بما فينا من القدرة؛ لأن القدرة وإن اختلفت فمقدوراتها متجانسة، حتى ما من قدرة يصح يفعل بها جنس إلا وغيرها من القدر يصحّ ذلك الجنس بها، فيلزم في الواحد منا أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والأولاد. والمعلوم خلاف ذلك**»(١).

فانظر كيف منع القياس في صفة العلم وأجراه في صفة القدرة. وكلامه لا يخلو من الوهم، فإن من الحيوان ما يقدر على الطيران ولا يقدر عليه غيره، ومنها ما يعيش في الماء ولا يقدر عليه غيره، والنحل يقدر على إنتاج العسل، ودودة القز تنتج الحرير، والإنسان ينطق ويضحك، ويقف منتصب القامة، فأي تجانس يدّعيه في المقدورات؟ وهكذا نجد أن كلًّا من الفريقين قد تساهل وتوسّع في استعمال هذا القياس عندما كان يخدم مذهبه، وتشدد فيه كثيرًا عندما اصطدم بمذهبه، فسبحان الله ما أكثر تناقضاتهم.

أما المتأخرون من الأشاعرة بدءًا بالجويني فما بعده، فإنهم اضطربوا في هذا القياس اضطرابًا كبيرًا، وتناقضوا في أخذه وردّه تبعًا لمقتضى الحال، وبما يوافق مذهبهم.

فقد أثبت الجويني قياس الغائب على الشاهد في «الإرشاد»، وقال فيه: «**إذ ثبت كون الحكم معلولًا بعلة شاهدًا وقامت الدلالة عليه، لزم**

---

(١) المصدر السابق ص٢٢٢.

القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهدًا وغائبًا حتى يتلازما. وينتفي كل واحد منهما عند انتفاء الثاني»[١].

وقال: «**فاعلم أن إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد**»[٢]. وهذا تصريح منه بقبول قياس الغائب على الشاهد في باب الصفات الإلٰهية.

ولكنه في «البرهان» ينكر هذا القياس ويردّه بالجملة، فإنه ذكر قول أئمته عن الاستدلال بالشاهد على الغائب، فقال: «**ثم قالوا أما بناء الغائب على الشاهد فلا يجوز التحكم به من غير جامع عقلي. ومن التحكم به شبهت المشبهة، وعطلت المعطلة، وعميت بصائر الزنادقة. فقالت المشبهة: لم نر فاعلًا ليس متصوّرًا. وقالت المعطلة: الموجود الذي لا يناسب موجودًا غير معقول. ثم حصروا الجوامع في أربع جهات؛ أحدها الجمع بالعلة، والثاني الجمع بالحقيقة، والثالث الجمع بالشرط، والرابع الجمع بالدليل. فأما الجمع بالعلة، فكقول مثبتى الصفات: إذا كان كون العالم عالمًا شاهدًا معللًا بالعلم، لزم طرد ذلك غائبًا. والجمع بالحقيقة؛ كقول القائل: حقيقة العالم شاهدًا من له علم، فيجب طرد ذلك غائبًا. والجمع بالشرط؛ كقولنا: العلم مشروط بالحياة شاهدًا، فيجب الحكم بذلك على الغائب. والجمع بالدليل؛ كقولنا: الحدوث والتخصيص والإحكام، يدل على القدرة، والإرادة، والعلم شاهدًا، فيجب طرد ذلك غائبًا. وأما بناء النتائج على المقدمات فهو كقولنا: الجواهر لا تخلو عن حوادث مستندة إلى أولية**».

ثم قال: «**فهذه هي المقدمة، والنتيجة أن ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها. والاستدلال بالمتفق على المختلف كقياسنا الألوان على الأكوان في استحالة تعرّي الجواهر عنها. فهذا سياق كلام الأصحاب في**

---

(١) الإرشاد ص٨٣.
(٢) المصدر السابق ص٨٤.

ذلك. ثم قالوا: قد تكون المقدمة ضرورية والنتيجة نظرية، وهذا هو الأكثر: كقولنا تحرّك الجوهر ولم يكن متحركًا فهذه مقدمة ضرورية نتيجتها أنه لا بد والحالة هذه من فرض زائد على الذات. وقد تكون المقدمة نظرية والنتيجة ضرورية، كقولنا الجوهر لا يخلو عن الحوادث التي لها أول، وهذه مقدمة نظرية لا يتوصل إليها إلا بدقيق النظر. والنتيجة أن ما لا يخلو عن الحوادث التي لها أول حادث وهذا ضروري»[1].

فهذا هو قول الجويني يشرح فيه قول أصحابه من الأشاعرة ومنهجهم في الاستدلال. ولكنه ينقلب بعده على ذلك كلّه، فيقول: «**فأما نحن فلا نرتضي شيئًا من ذلك. فأما بناء الغائب على الشاهد فلا أصل له، فإن التحكم به باطل وفاقًا. والجمع بالعلة لا أصل له، إذ لا علة ولا معلول عندنا، وكون العالم عالمًا هو العلم بعينه. والجمع بالحقيقة ليس بشيء، فإن العلم الحادث مخالف للعلم القديم، فكيف يجتمعان في الحقيقة مع اختلافهما؟ فإن قيل: جمعتهما العلمية. فهو باطل، مبنى على القول بالأحوال، وسنوضح بطلانها على قدر مسيس الحاجة.**

والقول الجامع في ذلك أنه إن قام دليل على المطلوب في الغائب فهو المقصود، ولا أثر لذكر الشاهد. وإن لم يقم دليل على المطلوب في الغائب، فذكر الشاهد لا معنى له، وليس في المعقول قياس. وهذا يجري في الشرط والدليل.

وأما المقدمة والنتيجة، فلست أرى في عدّ ذلك صنفًا من أدلة العقول معنى ولا حاصل للفصل بين النظري والضروري، والعلوم كلها ضرورية كما سبق تقريره. والاستدلال بالمتفق على المختلف لا أصل له، فإن المطلوب في المعقولات العلم ولا أثر للخلاف والوفاق فيها.

---

(١) البرهان في أصول الفقه ١/ ١٠٤ ـ ١٠٦.

وأما السبر والتقسيم، فمعظم ما يستعمل منه باطل، فإنه لا ينحصر في نفى وإثبات، كقول من يقول لو كان الإلٰه مرئيًا لرأيناه الآن، فإن المانع من الرؤية القرب المفرط أو البعد المفرط أو الحجب، إلى غير ذلك مما يعدونه. وهذا الفن لا يفيد علمًا قط، ويكفى في ردّه قول المعترض: بم تنكرون على من يثبت مانعًا غير ما ذكرتموه؟ فلا يجد السابر المقسم من ذلك محيصًا. فأما التقسيم الدائر بين النفي والإثبات، فقد ينتهض ركنًا في النظر الصحيح كما ذكرناه في كتاب النظر في الكلام»(١).

وهذا يمثل رجوعًا من الجويني عن كل ما استدل فيه بتلك الطرق؛ لأنه قرّر بطلانها، أو شكك في صحة نهوضها للاستدلال على أقل تقدير. وهذا بحدّ ذاته يبطل الاستدلال بها؛ لأن الدلالات العقلية عندهم تفيد اليقين. فلم يبق يقين بعد هذا التشكيك.

بل في الحقيقة أن الجويني بقوله ذاك قد هدم أسس مذهب الكلام الإسلامي الذي دأب الباقلاني على توضيح معالمه وتشييد أركانه، واستعاض الجويني عنه بالمنطق اليوناني الذي يعوّل على قياس الشمول دون قياس التمثيل.

ويعود سبب ذلك إلى تأثر الجويني في مرحلته المتأخرة من حياته بالفلاسفة وميله إلى المنطق اليوناني. وقد بدا ذلك التأثر واضحًا عند تلميذه الغزالي من بعده. فقد قال الغزالي: «**لا خير في ردّ الغائب إلى الشاهد إلا بشرط مهما تحقق سقط أثر الشاهد المعين**»(٢). ثم ذكر الغزالي بعدها ما يشير إلى تخلّيه عن قياس التمثيل، وتمسكه بقياس الشمول، حيث قال: «**ثم في هذا الشرط موضع غلط أيضًا، فربما يكون المعنى الجامع مما يظهر أثره وغناه في الحكم، فيظن أنه صالح ولا يكون**

---

(١) البرهان ١/١٠٦ ـ ١٠٧.
(٢) معيار العلم ص١٦٦.

صالحًا لأن الحكم لا يلزمه بمجرده؛ بل لكونه على حال خفي. وأعيان الشواهد تشتمل على صفات خفية، فلذلك يجب إطراح الشاهد المعين، فإنك تقول: السماء حادث؛ لأنه مقارن للحوادث كالحيوان. فيجب عليك إطراح ذكر الحيوان؛ لأنه يقال لك: الحيوان حادث بمجرد كونه مقارنًا للحوادث فقط. فاطرح الحيوان، وقل: كل مقارن للحوادث حادث، والسماء مقارن فكان حادثًا»[1].

وقال كذلك: «**ومن هذا القبيل قولك: الله عالم بعلم لا بنفسه؛ لأنه لو كان عالمًا بعلم قياسًا على الإنسان، فيقال: ولم قلت أن ما ينسب للإنسان ينسب لله؟ فتقول: لأن العلة جامعة. فيقال: العلة كونه إنسانًا عالمًا، أو كونه عالمًا فقط، فإن كان كونه إنسانًا عالمًا فلا يلزم في حق الله مثله، وإن كانت كونه عالمًا فقط، فاطرح الإنسان وقل: كل عالم فهو عالم بعلم، والباري عالم، فهو عالم بعلم**»[2].

وقد سبق وذكرنا أن القول إن كل عالم فهو عالم بعلم، وكل مقارن للحوادث فهو حادث، هو قياس الشمول الذي تبنته الفلاسفة والمناطقة والتزموا به، وقبلوه في مجال الحجاج والاستدلالات.

والغزالي مال في كتابه «معيار العلم» إلى الفلسفة وأصول المنطق اليوناني وانتصر لها، وأيّدها في مقابل مذهب الكلام الإسلامي، تمامًا كما فعل شيخه الجويني من قبل في «البرهان». وهذا الذي ذكره عن مقارنة الحوادث إنما يشير إلى دليل الحدوث الذي طالما كان محل نزاع كبير بين الفلاسفة والمتكلمين، فحاول بعض متأخري المتكلمين التوفيق بين أصول الكلام الإسلامي والمنطق اليوناني، حتى يصلوا بالنتائج إلى محل وفاق بين الفريقين؛ لأن الفلاسفة والمناطقة لا يرون في قياس التمثيل إفادة اليقين. لذلك تجد المتأخرين من الأشاعرة عزفوا عن قياس

---

(١) المصدر السابق ص١٦٦ ـ ١٦٧.

(٢) المصدر السابق ص١٦٧.

الغائب على الشاهد واتجهوا إلى قياس الشمول. وكذلك الآمدي عدّ قياس الشمول مما يفيد اليقين خلافًا لقياس التمثيل والاستقراء المفيدين للظن عنده.

وأكثر استدلالات الرازي من هذا الوجه من القياس. إلا أنه استعمل قياس الغائب على الشاهد في العديد من المواضع، ورأينا أمثلة كثيرة منها في الباب السابق. ومن أمثلة ذلك قوله في إثبات حدوث الأجسام: «**الأجسام متناهية في المقدار، وكل ما كان متناهيًا في المقدار محدث، فالأجسام محدثة**»[1]. وما قاله صحيح في نطاق الأجسام المشاهدة المحسوسة في عالمنا، لا غيرها من الأجسام.

وكذلك مرّ معنا قوله: «**إن مُرادنا بقولنا أن الشيء الفلاني مختصّ بالمكان والجهة، أنه يمكن أن يشار إليه إشارة حسيّة بأنه هنا أو هناك، ولا شك أن العالم في المكان والجهة بهذا التفسير. فلو كان الباري تعالى مختصًا بالمكان والجهة بهذا التفسير لم يخل الحال من أحد أمرين؛ وهو إما أن يكون الباري تعالى مماسًا للعالم أو محاذيًا له**»، فقد بناه على قياس الله على الشيء الفلاني المختص بالمكان والجهة. وهو من باب قياس الغائب على الشاهد.

وبالرغم من أن الرازي قد صرّح في أكثر من موضع في كتبه أن الاستقراء وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد اليقين، إلا أنه بنى أكثر حججه عليها، ثم زعم أن براهينه قطعية. ولذلك هو يعتمد على مبدأ تكثير الحجج، والزعم أن كثرة الحجج ترقيها من الظن إلى اليقين. وأكثر تلك الحجج تجدها مكررة أو تعاد صياغتها، وتعتمد على المقدمة نفسها.

وكذلك نجد الغزالي اعترض عليه عندما اصطدم بعقيدته، فإن من

---

(١) الأربعين ١/ ٤٩.

البديهي للعاقل أن يقول إن كل ما هو مرئي فهو في جهة. وهذه النتيجة أظهر من نتيجة أن كل متحيز منقسم وأن كل مركب جسم، وغيرها من النتائج التي قررها المتكلمون. ولكن الغزالي اعترض على هذا الاستدلال بقوله: «**فنقول: لم قلتم إنه إن كان مرئيًّا فهو بجهة من الرأي؟ أعلمتم ذلك بضرورة، أم بنظر؟ ولا سبيل إلى دعوى الضرورة. وأما النظر فلا بد من بيانه، ومنتهاهم أنهم لم يروا إلى الآن شيئًا إلا وكان بجهة من الرأي مخصوصة. فيقال: وما لم ير فلا يحكم باستحالته، ولو جاز هذا لجاز للمجسّم أن يقول: إنه تعالى جسم؛ لأنه فاعل، فإننا لم نر إلى الآن فاعلًا إلا جسمًا. أو يقول إن كان فاعلًا وموجودًا فهو إما داخل العالم وإما خارجه، وإما متصل وإما منفصل، ولا تخلو عنه الجهات الست، فإنه لم يعلم موجود إلا وهو كذلك فلا فضل بينكم وبين هؤلاء. وحاصله يرجع إلى الحكم بأن ما شوهد وعلم ينبغي أن لا يعلم غيره إلا على وفقه**»[(١)].

فنجد أن الغزالي اضطر للطعن على قياس الغائب على الشاهد عندما لم يوافق عقيدته، بالرغم من استعماله له في كثير من المواضع. وتأمل قوله: «**ولو جاز هذا لجاز للمجسّم أن يقول إنه تعالى جسم لأنه فاعل، فإننا لم نر إلى الآن فاعلًا إلا جسمًا**»، فهو إنما بنى طعنه هذا على لزوم أن يكون استدلال المجسم صحيحًا إن كان ذلك الاستدلال صحيحًا لأنه من جنسه، مع أن الأصل به أن يتوخّى العلمية في بناء منهجه واستدلالاته؛ لأن المجسّم وغيره له أن يلزم الخصم بما يستشهد به هو، لا أنه يريد أن يقرر عقيدته.

وهذه الطريقة استعملها المتكلمون في بناء منهجهم. وكان الأولى به أن يردّ كافة تلك الطرق الاستدلالية، لا أن يردّ تلك الطريقة لمجرد

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص٤٣.

أنها تفضي إلى صحة مذهب المجسّم. بالرغم من أنه في موضع آخر قبل هذا الموضع بقليل استعمل قياس الغائب على الشاهد، حيث نجده يقول في معرض إثباته لرؤية الله: «**المسلك الأول، هو أنا نقول إن الباري سبحانه موجود وذات وله ثبوت وحقيقة، وإنما يخالف سائر الموجودات في استحالة كونه حادثًا أو موصوفًا بما يدلّ على الحدوث، أو موصوفًا بصفة تناقض صفات الإلٰهية من العلم والقدرة وغيرهما. فكل ما يصحّ لموجود فهو يصحّ في حقه تعالى إن لم يدل على الحدوث، ولم يناقض صفة من صفاته**»[1].

فانظر إلى تناقضه مع نفسه. فإن قوله: «**الباري موجود وذات، وله ثبوت وحقيقة**»، ثم قوله: «**فكل ما يصحّ لموجود فهو يصحّ في حقه تعالى**» هو استعمال صريح لهذا القياس وإن كان هو لم يشعر به. وينطبق عليه تمام ما قاله هو في الطعن على حجة النافين للرؤية، عندما قال: «**وحاصله يرجع إلى الحكم بأن ما شوهد وعلم ينبغي أن لا يعلم غيره إلا على وفقه**». فهذا موافق لذاك سواء بسواء.

والخلوص إلى القول إن ما يصحّ على الموجود فهو يصحّ في حق الله لمجرد أن الله موجود أيضًا مجازفة كبيرة وغلوٌ شنيع في استعمال ذلك القياس؛ لأن اشتراك الله وباقي الموجودات في مسمى الوجود لا يلزم منه أن يوجب مماثلة حقيقية معنوية في مسمى الوجود، ولكن وجود الله يميزه عن غيره، ولا تصح مقارنته بما أوجده هو من الموجودات لمجرد اشتراكهما في اسم الموجود، لا سيما أن الذي سمّى كلا الوجودين بهذا الاسم هو الإنسان لا الله. والاشتراك في الأسماء لا يوجب الاشتراك في المسميات.

ومن أمثلة ما وقع فيه الرازي من تناقض في ذلك، قوله في

(١) المصدر السابق ص٤٢.

«المطالب»: «**إن بديهة العقل لا تستبعد وجود موصوف بصفات مخصوصة، بحيث يكون كل ما سواه مخالفًا له في تلك الخصوصية. وإذا لم يكن هذا ممتنعًا في البديهة، علمنا أنه لا يلزم من عدم نظير الشيء، عدم ذلك الشيء**»[(١)].

ولكنه بالرغم من ذلك أصرّ هو وباقي أصحابه على إلحاق الله بباقي الأشياء والجواهر والذوات بداعي قياس الغائب على الشاهد، أو الاستقراء، وإخضاعه لكافة المقدمات الكلية التي آمنوا بها. وكل الحجج التي تمسكوا بها من قولهم أن كل مركب فهو كذا، وكل متحيز فهو كذا، إنما يعنون به أن الله يخضع لكل تلك الإلزامات والقواعد التي أسسوها بأنفسهم.

ولو أنهم التزموا بما قاله الرازي، لأراحوا الناس من ضلالتهم؛ لأن غاية هذا القول أن نؤمن أن الله ليس له نظير نحتكم فيه من خلاله حتى نقيس الله عليه. فإذا ورد الخبر أنه مستوٍ على العرش، فلا نقول إنه تحيز، وكل متحيز كذا وكذا، وكل ما يشار إليه فهو كذا وكذا.

وسبب وقوع الرازي في ذلك الاضطراب، أنه كان يحاول إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه، فذكر ذلك القول حتى يثبت وجودًا لا نظير له، بينما في الثاني كان يحاول إثبات تماثل الأجسام لإثبات أن تحيز الله يستلزم القول بتجسيمه، فوقع في هذا التناقض الصارخ الذي وقع في مثله كثيرًا في كتبه.

وهذا التناقض يذكّرنا بما أورده القاضي عبد الجبار في «شرح الأصول الخمسة»، فإنه أورد شبهة المجسّمة بقولهم أن المعقول إما جسم أو عرض، والقديم تعالى يستحيل أن يكون عرضًا، فوجب أن يكون جسمًا. فردّ القاضي عليها قائلًا: «**فهلا جاز أن يكون ها هنا ذات**

---

(١) المطالب العالية ٢/ ٢٣.

معلوم مخالف للأجسام والأعراض وهو القديم تعالى. وهلا جاز أن يكون ههنا ذات يمكن اعتقاده ولا يكون جسمًا ولا عرضًا. فإن قيل: إنا نعني بالمعقول ما شوهد نظيره. قلنا: وهلا جاز أن يكون ههنا لم يشاهد نظيره قط، وهو الله تعالى؟»[(١)].

والمتأمل في عبارتي القاضي عبد الجبار والرازي يجد أنهما تهدمان مذهب المعتزلة والأشاعرة، فإن هذين المذهبين الكلاميين مبنيان على مبدأ قياس الغائب على الشاهد ومبدأ الاستقراء.

أما الآمدي، فقد عُرف عنه تشدده في قياس الغائب على الشاهد. فقد بيّن فساد قياس الغائب على الشاهد بعد تعريفه له، فقال: «**أما الجمع بالحدّ؛ فإن ثبت أنّ حدّ العالم: من قام به العلم، وثبت أن مسمّى العالم، متّحد في الغائب والشاهد، فلا حاجة إلى القياس على الشاهد والاعتبار به؛ لأنّ نسبة الحدّ إلى جميع مجارى المحدود واحدة؛ فليس إلحاق البعض بالبعض أولى من العكس. وإن لم يثبت الحدّ، أو ثبت ولكن لم يثبت اتحاد مسمى العالم؛ فالإلحاق متعذر. وعلى هذا يكون الكلام في العلة والشرط، ويزيد في العلة والشرط إشكال آخر: وهو احتمال كون العالم في الشاهد معللًا بالعلم، أو مشروطًا به؛ لكونه جائزًا. وهذا المعنى غير موجود في الغائب، فلا يلزم التعدية. أو بمعنى آخر لم نطلع عليه، ولا يلزم من عدم العلم به وبدليله العلم بعدمه كما سبق**».

ثم قال: «**وبمثل هذا الاحتمال، يمكن القدح في الطريقة الرابعة؛ وهو أن يقال: الدال على امتناع تعرّى القابل للحوادث في الشاهد، ليس مطلق قبول الحوادث؛ بل قبول الجائز لها، أو لمعنى آخر يخصه من حيث هو شاهد. وبتقدير أن يكون ذلك لكونه قابلًا للحوادث، فلا حاجة إلى إلحاق الغائب بالشاهد، ولا بالعكس، لتساوى الدلالة بالنسبة إليهما.**

(١) شرح الأصول الخمسة ص٢٢٥ ـ ٢٢٦.

وأما طريقة الأستاذ أبى إسحاق؛ فيلزمه عليها أن يكون البارى تعالى جوهرًا ضرورة كونه قائمًا بنفسه؛ لضرورة التلازم بينهما في الشاهد. فإن كل قائم بنفسه في الشاهد جوهر، وكل جوهر قائم بنفسه، ولا محيص عنه»[1].

وهذا ردّ عريض من الآمدي لهذا القياس. وتأمل قوله: «**احتمال كون العالِم في الشاهد معللًا بالعلم أو مشروطًا به لكونه جائزًا. وهذا المعنى غير موجود في الغائب، فلا يلزم التعدية**»، فإن هذا الذي قاله حقٌّ موافق لأصول المنطق والحجج الكلامية، فإن حصول الصفة مع الجواز يفيد الافتقار. فصحّ كون الجواز شرطًا مؤثرًا في استحقاق صفة العلم، وعليه لا يمكن التعدية والحال كذلك.

ومن أجل ذلك نجد أن الآمدي يتوقف كثيرًا عند أدلة أصحابه ولا يوافق عليها، وتارة يصرّح بالاعتراض، وتارة يكتفي بالنقل والمرور عنها؛ لأن أكثر ما أورده أصحابه في ذلك يفيد الظن عنده. وهذا ما يفسر حيرة الآمدي في كثير من تلك المسائل وعدم تحمّسه في كثير من الأحيان لنصرة حجج أصحابه. قال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية: «**والآمدي تغلب عليه الحيرة والوقف في عامة الأصول الكبار، حتى إنه أورد على نفسه سؤالًا في تسلسل العلل وزعم أنه لا يعرف عنه جوابًا، وبنى إثبات الصانع على ذلك، فلا يقرر في كتبه لا إثبات الصانع ولا حدوث العالم ولا وحدانية الله ولا النبوات ولا شيئًا من الأصول التي يحتاج إلى معرفتها**»[2].

ثم نذكر ما قاله الجويني، وقد سبق أن ذكرناه في الحيز، ولكننا نعيده هنا لبيان وجه التعارض. فقد قال الجويني في أمر التحيز: «**إن الحكم إذا ثبت كونه معلّلًا لمعنى شاهدًا، وجب طرد العلة غائبًا، ولا**

---

(١) أبكار الأفكار ١/ ٢١٣.

(٢) شرح حديث النزول ص١٧٦.

يمنع من طرد العلة افتراق الحكمين في الجواز والوجوب»[١].

فالجويني لا يعتبر الجواز والوجوب مؤثرًا في طرد العلة، فأجراها في الغائب وتساهل في الحكم لمجرد أن يردّ شبهة خصمه، بينما نجد الآمدي يقرّ أن صفة الوجوب والجواز مؤثرة في طرد العلة. وهذا التناقض بين أرباب المذهب الواحد ينبئك أن النظر الفردي له حظ كبير في حججهم واستدلالاتهم دون تأصيلٍ لكثير من القواعد والمسائل، وأن الهم الأكبر فيه حشد الحجج بشتى الوسائل. والجدير بالذكر أن دليل حدوث العالم الذي من خلاله استدلوا على ثبوت الصانع مبني على قياس الغائب على الشاهد.

وكذلك الاستقراء لم يسلم من النقد. وأكثرهم على إفادته للقطع واليقين، والكثير من المتأخرين اعترض على ذلك ولم يؤيده. فنجد الآمدي ينتقد من سلك طريق الاستقراء في إثبات الصفات النفسية بقوله: «**واعلم أن هذا المسلك ضعيف جدًّا، فإن حاصله يرجع إلى الاستقراء في الشاهد والحكم على الغائب بما حكم به على الشاهد، وذلك فاسد»**[٢].

ثم قال: «**فالاستقراء إما أن يتناول الغائب أو ليس. فإن تناوله فهو محل النزاع ولا حاجة إلى استقراء غيره. وإن لم يتناوله؛ بل وقع لغيره من الجزئيات، فهو لا محالة استقراء ناقص وليس بصادق كما بيناه، وهذا لا محيص عنه. ثم إن صحّ، فيلزم أن يكون مشارًا إليه والى جهته، وأن يكون إما جوهرًا وإما عرضًا كما في الشاهد، وان لم يصحّ في هذه الأمور لم يصحّ فيما سواها أيضًا. ثم إن من قاس الغائب على الشاهد ههنا فهو يعترف بأنه ليس في الشاهد فاعل موجد على الحقيقة؛ بل الموجود في حقه ليس إلا الاكتساب، بخلاف ما في الغائب فإذا ما وجد في الشاهد لم يوجد في الغائب وما وجد في الغائب لم يوجد في**

(١) الشامل ص٥١٦ ـ ٥١٧.

(٢) غاية المرام من علم الكلام ص٤٥.

الشاهد، فأنى يصحّ القياس»[1].

وهكذا نجد أن الاستقراء وقياس الغائب على الشاهد تعرضا إلى كثير من النقد على أيدي المتكلمين أنفسهم، وبالرغم من ذلك فقد تمسكوا بهما في كثير من المواطن التي أعجزتهم، وأفلست أيديهم من الاحتجاج فيها.

وقد ورد عن متكلمي الأشاعرة حجة في إثبات رؤية الله قائمة عليه أيضًا. وحاصلها: «**الجواهر والأعراض تشترك في صحة الرؤية لصحة رؤية كل منهما. وهذه الصحة حكم حادث فلا بد لها من علة، والحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة. والمشترك بين الجواهر والأعراض إما الوجود وإما الحدوث. لا جائز أن يكون الحدوث؛ لأنه عبارة عن وجود حاصل وعدم سابق والعدم لا يجوز أن يكون جزءًا من المقتضى. وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود، والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب. فإذن وجود الله علة صالحة لصحة رؤيته وإذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة فوجب القول بصحة رؤيته»**[2].

والمتأمل في تلك الحجة يجد أن الاستعانة بقياس الغائب على الشاهد ظاهر في سياقها. ولا يخفى ضعف الحجة، إذ لا دليل على حصر تقسيم المشترك بين الجواهر والأعراض بالحدوث والوجود. كما أن الحدوث ليس عدمًا سابقًا كما قالوا؛ بل هو مسبوق بالعدم، فلا يكون عدمًا ضرورة.

ومن المعلوم الآن وجود كثير من المخلوقات التي لا يمكن رؤيتها إما لصغرها كالجراثيم، وإما لبعدها كالأجرام الفلكية. فكان يصحّ قوله أن الوجود شرط لرؤية الأشياء لا علة؛ لأن العلة تدور مع المعلول وجودًا وعدمًا. فلا يرقى الوجود إلى أن يكون علة للرؤية.

---

(١) المصدر السابق ص٤٦.

(٢) الأربعين ١/٢٦٨.

إلا أن لقائل أن يقول: إن المانع من رؤية الأجرام البعيدة والجراثيم ليس في نفسها؛ بل لوجود العائق في المحل. فإننا لو افترضنا أننا اقتربنا كثيرًا إلى تلك الأجرام فسنراها، وإذا استعملنا المجهرات المكبرة فسنرى أثرًا للجراثيم. وهو يدلّ على أن رؤية تلك الموجودات جائز في نفسه.

فيقال له: هذا صحيح، إلا أنه لم يكن لنا رؤيتها لولا قبول العين لرؤيته، وإنما أعاقنا المحل عن رؤيته. فإننا لا نرى الهواء بالرغم من وجوده بيننا دون عائق. ولو ملأنا عبوة شفافة بالهواء، لما رأينا الهواء داخلها مع جزمنا بوجود الهواء فيها. فرؤية الشيء يقتضي قابلية العين لرؤيته، وما لم يكن متحيزًا لا تقبل العين رؤيته.

ثم إنه بنفس منطق تلك الحجة، يمكن لآخر بناء حجة على تحيز الله في جهة من الجهات، فيقول: ثبت أن الجوهر يصحّ أن يتحيز والأعراض تقوم بالأحياز فهي متحيزة بغيرها، فلا بد لصحة التحيز من علة. والحكم المشترك بين الجواهر والأعراض إما الوجود أو الحدوث. لا جائز أن يكون الحدوث لنفس مبررات التي ساقها الخصم في الدليل السابق، فلم يبق إلا الوجود، وهو مشترك فيه بين الشاهد والغائب.

والرازي قد نقل حجته تلك عن المتكلمين، وانتقدها لا لأجل قياس الغائب على الشاهد؛ بل لأجل ضعفها وضعف الدلالة على حصر التقسيم. ولكنه ذكر حجج المعتزلة في عدم رؤية الله، بحجة أن الرؤية تقتضي المقابلة في جهة، فقال: «**ثبت أن المقابلة شرط للرؤية في الشاهد. فلم قلتم أنه في الغائب كذلك؟ وتقريره ما ذكرناه في الشبهة الأولى**»[(١)].

وهذا الذي ذكره الرازي صريح في ردّ القياس. وأما الذي ذكره في

---

(١) الأربعين ١/ ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

الشبهة الأولى، فهو: «**أن ذات الله تعالى مخالفة بالحقيقة والماهية لهذه الحوادث، والمختلفات في الماهية لا يجب استواؤهما في اللوازم. فلم يلزم من كون الإدراك واجبًا في الشاهد عند حضور هذه الشرائط، كونه واجبًا في الغائب عند حضورها؟**»[١].

فالرازي رجع إلى فطرته لما تبيّن له قوة إلزام المعتزلة، فلم يكن له بدّ من ردّ القياس بدعوى مخالفة ذات الله في الماهية لباقي الذوات. وهي دعوى صحيحة، إلا أن الرازي وباقي الأشاعرة لم يطردوها أو يعمموها في كافة مسائل هذا المبحث الذي يتعلق بالله وصفاته؛ بل اكتفوا باللجوء إليها متى وقعت الأزمة وسعوا في الخلاص من لوازم الخصوم.

وما ذكره الرازي يبطل حججه في نفي العلو والجهة، فإن لنا بعد ذلك أن نقول له: كذلك ذات الله مخالفة في الماهية والحقيقة لتلك المتحيزات الحادثة، والمختلفات في الماهية لا يجب استواؤها في اللوازم. فلم يلزم من كون المتحيز كذا وكذا في الشاهد أن يكون كذلك في الغائب.

ولو أردنا تتبع المواضع التي اضطربوا وتناقضوا فيها للزمنا كتابة مصنف مستقل، ولكن ما ذكرناه وافٍ في هذا المقام. وفائدته أنه لا يسعنا قبول دعوى إفادة الأدلة للقطع واليقين على ضوء كل ذلك النقد الذي تعرضت له طرق استدلالاتهم، والتخبط الذي اعترض مساراتهم.

ثم اعلم رحمك الله أن هذا النوع من القياس بنوعيه ـ الشمول والتمثيل ـ إنما هو نتاج التأثر بالمنطق الأرسطي اليوناني. وأرسطو لم يعتد إلا بقياس الشمول، ولم يعتبر التمثيل قياسًا، ولكننا سبق ونوّهنا على وجه الترابط بينها.

---

(١) المصدر السابق ١/ ٣٠٣.

وقد وقع المتكلمة في خطأ شنيع بالاستقاء من المنطق الأرسطي، والاستعانة به في مباحثهم العقدية. وبيان ذلك من وجهين:

الأول: أنهم أعملوا هذا النوع من القياس في تلك المباحث الإلٰهية الغيبية، دون أن يدركوا أن نتائج تلك الأقيسة لا تفيد القطع والجزم في الجملة. وأرسطو عندما أعمل تلك الأقيسة في تلك المطالب، فإنما لعدم وجود مصدر سماعي له، وعدم حاجته لتقييد استعمال تلك الأقيسة طالما أنها متاحة له دون بدائل. أما المتكلمة فقد حصلوا على دليل سماعي، ثم زعموا أن أكثرها لا يفيد الجزم، فتعيّن عليهم إعمال تلك الأقيسة على وجه القطع والجزم. وهو ما لا يملكونه، لعدم قدرة تلك الأقيسة على إفادة الصحة في تلك المباحث فضلًا عن إفادة القطع.

وهذه الفوضى الفكرية الشاملة التي ذكرنا جانبًا كبيرًا من الأمثلة عليها تشير بوضوح إلى عدم انضباط تلك الأقيسة في المطالب الغيبية الإلٰهية، وعدم قدرة القائس على إحداث نسق وانسجام مع كافة النتائج.

الثاني: أنهم تابعوا أرسطو في مسألة الحدّ والتصور والتصديق. فإن أرسطو اعتبر التصور سابقًا للتصديق، واعتبر كذلك أن الحدّ هو الطريق الذي يتم التصور من خلاله، ومن التصور ينشأ التصديق. وقد عرّف أرسطو الحدّ أنه القول الدال على ماهية الشيء المحدود. وقد تابعه أكثر الفلاسفة والمتكلمة الإسلاميين على ذلك.

ولا شك أن هذه دعوى عريضة لا يمكن تحصيلها، فإن الحدّ بذلك التعريف لا يمكن تحصيله أيضًا إلا بتصوّر المحدود، فلزم منه الدور. فهم يضعون الحدود، ثم يدركون التصورات من خلالها، ثم يحكمون على الشيء تبعًا لتصوراتهم. والأصل أن لا يفضي الحدّ إلى تمام ماهية الشيء إلا بعد حصول التصوّر، ومثل هذا الحدّ يحتاج إلى دليل. كما أن التصور يعتمد على تصديق قبله، ولا يستقل بحصوله عن

تصديق قبله. لذلك لا نجد في الحقيقة تصوّرًا مستقلًا عن التصديق. وإذا كان كذلك ثبت أن التصور كلّه مركب، وليس فيه مفرد بسيط.

وتلك الاعتراضات التي أشرنا إليها كانت عمدة الشيخ ابن تيمية في نقضه للمنطق اليوناني، فقد عارضهم في مسألة الحدّ أن غرضه يقتصر على تمييز المحدود من غيره، وأن التصور والتصديق يؤول كل منها إلى الآخر، ولكن الأصل فيه هو التصديق لا التصوّر كما زعم أرسطو وأكثر الفلاسفة والمتكلمة.

ولا شك أن إفادة الحدّ لتمييز المحدود عن غيره أقرب من إفادته لتصوير المحدود. فالحدّ بنفسه لا يفيد تصوّر المحدود وإدراك ماهيته دون الإحساس به، ولا يمكن أن نعرف ماهية شيء لم نعرفه مسبقًا ولا خطر على قلوبنا بمجرد ذكر حدّه. والله وحده من له الحق بوضع حدّ لفظي كاشف عن ماهية الشيء المخلوق؛ لأنه وحده يعلم ماهية ذلك الشيء على حقيقته وكنهه، ولا يملك الإنسان إلا تحصيل الظاهر من المعلومات والمعارف عنه.

ولأجل اتباع المتكلمة منطق أرسطو هذا، تجدهم يشرعون في وضع حدّ للشيء محل النزاع، ثم يرسمون من خلاله ماهية مطابقة لما أرادوا أن يكون هو عليه، ثم يعتدّون بالتصور الحاصل منه على اعتبار أن الحدّ يصور المحدود ويكشف عن ماهيته. لذلك وجدناهم اختلفوا اختلافًا عظيمًا في التصورات والأحكام بسبب اختلافهم في رسم الحدود. فآفة المتكلمة إنما كانت تتمثل في إعمال المنطق الأرسطي في تلك المباحث الغيبية الدقيقة، ولم يدركوا أن أرسطو قد بنى منطقه على أصوله الفلسفية الخاصة به، لذلك فإن كثيرًا من أبوابه لا تصلح لتبيان عقائد المسلمين.

وبالرغم من ذلك، نجد من المسلمين من عظم هذا المنطق،

وشجع على العمل به، لدرجة أن أبا حامد الغزالي قال أن من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه. وهذا قول فاحش وقبيح، ومثل هذا فالأحرى به ترك العمل بالسُّنَّة والتزام آثار السلف، فإن لا أحد منهم علم شيئًا عنه. وعمر بن الخطاب كاد أن يكون محدث الأمة، وعلي بن أبي طالب وعاء لا ينضب من العلم والحكمة، ومعاذ بن جبل أعلم الناس بالحلال والحرام، وابن عباس حبر الأمة، وابن مسعود أعلم الناس بالتفسير. ناهيك عن باقي الصحابة والتابعين ممن لم يعلم شيئًا عن المنطق، ولكنهم كانوا أئمة الدين وسادة المسلمين.

على أننا ننبّه على أمر مهم، وهو أن انتقادنا للمنطق اليوناني الأرسطي لا يعني بالضرورة ردّه وإبطاله بالجملة. فإنه خرج من رحم هذا المنطق اليوناني منطق آخر أحكم منه وأشد ضبطًا للمسائل، وهو ما يُعرف بالمنطق الرياضي. فهذا المنطق لا محذور منه، ولا يعيبه إلا ما يعيب سائر العلوم والفنون، ولكنه يتفوّق على المنطق اليوناني بحسن إيراده للمسلّمات، وحسن صياغته واستنباطه للنتائج. كما أنه لا يعتمد على القياس في الاستدلال؛ بل يبرهن كافة قضاياه الكلية بطريق الاستنباط، أو الاستقراء الرياضي المفيد لليقين.

والمنطق بهيئته العامة ليس إلا آلة فكر وأداة بحث، ونحكم من خلالها على ما نقرّره من مقدمات ونتائج ونستعين بها في ذلك. وصلاح تلك الآلة وفسادها إنما يعود إلى المستعمل لها وإلى العلم المستعمَل فيه. فمن استعملها في موضعها اللائق بها وكان استعماله بضبطٍ وتأنٍّ نفعته، وفي العلوم الرياضية والطبيعية مجال خصب وفضاء رحب فيها. ومتى توخينا الحذر من الملاحظات التي ذكرناها عن مسائل الحدود والتصورات والقياس، وأمكن ضبط الخلل وإصلاحه، فإنها تغدو آلة نيّرة وأداة نافعة للباحث. ولنا في المنطق الرياضي عبرة، فإنه جليل النفع للرياضي، ولطالما احتاج إليه في تحصيل النتائج.

فالحاصل من القول إن العبرة في كيفية إعمال المنطق، لا في المنطق نفسه. وآفة المنطق اليوناني تتمثل في ذينك الوجهين اللذين ذكرناهما عنه؛ وهما: **الوجه الأول**: غلطه في مباحث الحدود والتصورات والقياس، واعتماده على القياس كوسيلة وحيدة للاستدلال. وهذا يحتاج إلى تعديل وإعادة صياغة وبناء، حتى تنضبط أسسه وتصح موارده. **والوجه الثاني**: إعماله في مباحث الغيبيات التي لا يصلح لها، لعدم صلاح الأقيسة فيه بالجملة. والذي حرّم من أهل العلم تعلّم المنطق إنما كان من هذا الوجه، فلا يجوز تحصيل أصول الدين من خلاله؛ لأنه لا يتناسب معها. وفي الكتاب والسُّنَّة غنية وكفاية للمسلم.

ثم إن من الناس من نظر إلى أصول الفقه وارتباطها الوثيق بمباحث المنطق، فخلص إلى صلاح المنطق في أصول الدين لأجل صلاحه هناك. وتلك نظرة قاصرة غير سليمة، ويعوزها الكثير من الدقة. فإننا ينبغي أن لا نغفل عن حقيقة مهمة، وهي أن اختلاط المنطق بأصول الفقه إنما تم عبر بوابة علم الكلام ومن خلال المتكلمة، فهم من أدخلوا مباحث الحدود إلى الفقه الإسلامي، ومنه تسللت مباحث المنطق الأخرى.

ومن أوائل المتكلمة الذين سعوا في هذا الميدان القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه «العمد»، وأبو الحسين البصري في كتابه «المعتمد»، وكلاهما من المعتزلة. وكذلك ابن فورك في كتابه «الحدود في الأصول»، والباقلاني في كتابه «التقريب والإرشاد»، وكلاهما من الأشاعرة. فتلك الكتب الأربعة ظهرت في الفترة ما بين أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس، وكان لها الأثر الكبير في إدخال مباحث المنطق في أصول الفقه.

ثم تبعها كتب عديدة، أهمها كتاب «إحكام الفصول» لأبي الوليد الجبائي، وكتاب «البرهان» للجويني، وكتاب «المستصفى» للغزالي. ثم

أصبحت تلك المباحث أساسية في أصول الفقه لا يستغني الأصولي عنها. ثم لحق بهم أفواج أخرى من المتكلمة كالرازي والآمدي والأرموي والتفتازاني وغيرهم من المتكلمة الذين خاضوا في الأصول.

وكل الذين ذكرنا أسماءهم كانوا من المتكلمة، واشتدت عنايتهم في تحصيل أصولٍ للفقه من خلال إعمال آلة المنطق فيه. ولأجل تعويلهم في منطقهم على القطع والجزم بالنتائج، نجد أن ذلك ظهر تأثيره واضحًا على مباحثهم الأصولية، وأسهم في إدخال تقسيمات ومسائل أصولية أقلّ ما نصفها أنها محدثة لم ترد في الشرع ولم يقل بها السلف الصالح؛ كتقسيم الخبر إلى متواتر وآحاد، ومسألة نسخ القطعي بالظني، وتخصيص القطعي بالظني، وغيرهما من المسائل التي نعتبرها نتاج ذلك الخلط بين المباحث المنطقية والشرعية. إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة الحكم على علم أصول الفقه بالنقض والبطلان. وأسباب ذلك كثيرة، نجملها بوجهين:

الأول: أن إعمال المنطق في أبواب الفقه ليس كإعماله في أبواب العقيدة ومباحث الغيب. فإن أكثر أحكام الشريعة معلومة، وطريقنا إليها الظن الراجح. وغلبة الظن في أحكام الشريعة تنزل منزلة اليقين. ومن المعلوم أن أحكام الطهارة والصلاة والصيام وغيرها كلها معتبرة بغلبة الظن.

الثاني: أن المصطلحات الأصولية مستمدة من اللغة، وترتبط ارتباطًا وثيقًا بها. والأسماء الشرعية لها دلالات لغوية، والمعاني الشرعية واضحة ومبينة في الشريعة، ومادتها هي نصوص الكتاب والسُّنَّة. فلذلك لا يترتب إشكال حقيقي في تحصيل الحدّ والتصور كما قد يقع في مسائل المنطق التي تعتمد على المعاني الكلية وتنطلق من الحدود والاصطلاحات المبهمة، وتتخذ من الأفكار المجرّدة مادة لها.

والفقه في نهاية أمره لا يخترع أدلة من عنده؛ بل هي موجودة في النصوص، وما على الفقيه إلا فهم النصوص لاستنباط الأدلة منها. فالغاية منه في أكثر مسائله تقتصر على معرفة العلة أو الحد الأوسط على اصطلاح المناطقة؛ لأن النتيجة معطاة سلفًا عند الفقيه. بينما تتجه مهمة المنطقي إلى تحصيل النتيجة الغائبة، وبالتالي هو يخترع الأدلة اختراعًا لتستقيم له الأفكار وتستبين النتائج.

ولذلك فالنظر إلى أصول الفقه باعتبارها شاهدًا على صحة إعمال المنطق في المباحث الشرعية نظر قاصر مردّه إلى الجهل بطبيعة أصول الفقه، ووجه الفرق بينها وبين المباحث الغيبية المجردة.





الفصل الرابع

عن فساد منهاج المتكلمين

والحديث عن فساد منهاج المتكلمين مما تضيق عنه صفحات هذا الكتاب، وكل ما ذكرناه في الفصول السابقة تبين أوجه ذلك الفساد. ولعلّ القارئ الكريم قد أدرك صحة رأينا في شناعة مذهبهم وفساد استدلالاتهم، ودللنا عليه بانتقاد طرائقهم وكشف تناقض دعاويهم وتهافت حججهم بما يغني عن المزيد من الشرح والبيان. إلا أننا سنبين في هذا الفصل بعض الوجوه التي تكشف المزيد من تهافت منهاجهم.

الوجه الأول: فإن مما يقع فيه المتكلمون من تهافت وتناقض، أنهم يتمسكون بحجج جدلية تدلّ على تناقض أقوال الخصوم دون أن تشكّل بنفسها براهين قاطعة على صحة تقريراتهم.

وقد صرّح الغزالي بذلك عند ذكره للمناهج الثلاث التي اقتصر عليها في كتابه «الاقتصاد»، فذكر المنهج الثالث، وهو: «**أن لا نتعرض لثبوت دعوانا؛ بل ندّعي استحالة دعوى الخصم أن نبيّن أنه مفض إلى المحال وما يفضي إلى المحال فهو محال لا محالة. مثاله: قولنا: «إن صحّ قول الخصم أن دورات الفلك لا نهاية لها»، لزم منه صحة قول القائل أن ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه. ومعلوم أن هذا اللازم محال، فيعلم منه لا محالة أن المفضي إليه محال. وهو مذهب الخصم**»[1].

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص١٨.

وهذا الذي صرّح به الغزالي فعله أكثرهم، فلا تكاد تجد تقريرًا لصحة الدعوى، وإنما هو تعرّض بالذكر إلى قول الخصوم والاجتهاد في البحث عما يمكن أن يوهم إلى تناقضه. ويكمن محلّ غلطهم في العادة بالأمرين التاليين: **الأول**: أن يكون النقض الذي أوردوه على قول الخصم باطلًا فاسدًا في نفسه. **والثاني**: أن يكون قول الخصم فاسدًا، ولكن قولهم لا يكون نقيض قول الخصم حتى يلزم منه صحته.

ومثال ذلك ما ذكروه في الجوهر الفرد، فإن أكثر ما ذكروه في تقرير الجوهر الفرد هو بيان فساد قول الفلاسفة بقابلية الجسم للانقسام إلى ما لا نهاية. والمتكلمة ظنوا أن هذا القول هو نقيض قولهم، وأن بيان فساد قول الفلاسفة يلزم منه صحة قولهم. وقد تقدّم بسط ذلك في موضعه.

وهذا المثال الذي ذكره الغزالي صارخ في الفساد والبطلان؛ لأنه يحمل الأمرين اللذين ذكرناهما. أما **الأمر الأول**: فقد وقع فيه الغزالي لأنه لو صحّ قولنا بلا تناهي الدورات للفلك، فإنه يقتضي عدم تناهي الزمان كذلك. وإنما يكون الانقضاء محالًا لو أنه تم في زمان محدود ومتناهٍ. فيمكن لخصمه أن ينازعه أن الزمان الآن مر قبله ما لا نهاية له من الأزمان. فالنتيجة تلزم الغزالي أيضًا. وقد بسطنا القول في تلك المسألة في فصل الحوادث، وبيّنا فساد رأيهم فيها.

أما **الأمر الثاني**: فقد وقع فيه الغزالي كذلك لأن بغيته إثبات حدث الأفلاك. وذلك القول الذي يريد إبطاله هو قول الفلاسفة الذين يزعمون قدم حركة الأجرام في الأفلاك. وإثبات فساد دعوى الفلاسفة بقدم الحركة لا يلزم منه إثبات حدوث الأفلاك؛ لأنه قد يقال أن الأفلاك كانت ساكنة في الأزل ثم تحرّكت. وليس ذلك بأبعد من قولهم أن الله كان تاركًا لخلق العالم في الأزل ثم اختار وقتًا لخلقه. فإن الدهري لو قال ذلك لم يكن ينفع الغزالي ذلك الإلزام بالمحال، ولزمه تقرير ذلك بغير هذه الحجة.

الوجه الثاني: تلاعبهم في الاستدلال. وذلك بأن يتحايل المتكلم في حجته بشكل خفي ولطيف لا يكاد الآخر يشعر معه بتناقض الاستدلال في نفسه أو غلط أحد مقدماته. وهو ما أسميه بصناعة الدليل، فهو يعلم مسبقًا النتيجة التي يبغيها، فيبني الحجة بطريقة الحصر والتقسيم التي يكثرون من استعمالها، كأن يقول مثلًا: كل كذا فإما أن يكون كذا أو كذا، أو بطريقة الحكم العام، كأن يقول: كل ما هو كذا فهو كذا. وتارة يكون الحصر صحيحًا، وإحدى مقدمات البرهان خاطئة، أو تكون المقدمات صحيحة، ولكن الحصر باطل. وتارة يكون الحصر صحيحًا، والمقدمات فرادى سليمة، ولكن لا تستوجب النتيجة. وأكثر ما يقولون به أغلاط وأوهام. وقد ضربنا في البابين السابقين أمثلة عديدة من جنس ذلك.

ومن ذلك؛ نذكر على سبيل المثال قول القاضي عبد الجبار المعتزلي في نفي علم الله: «**أنه تعالى لو كان عالمًا بعلم، لكان لا يخلو إما أن يكون عالمًا بعلم واحد، أو بعلوم منحصرة، أو بعلوم لا نهاية لها. لا يجوز أن يكون عالمًا بعلوم لا تتناهى؛ لأن وجود ما لا يتناهى محال. ولا يجوز أن يكون عالمًا بعلوم منحصرة؛ لأن انحصار العلوم يوجب انحصار المعلومات. ولا أن يكون عالمًا بعلم واحد؛ لأن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلق بأزيد من متعلق واحد على طريق التفصيل. فيجب أن لا يكون عالمًا بعلم أصلًا**»[(١)].

وليست غايتنا الرد على ما قال، فإن الآيات الكثيرة الدالة على وجود علم الله أكثر من أن نحصرها، وإنما هدفنا ذكر بعض ما يتلاعب فيه أولئك من الألفاظ والعبارات، وإنشاء الدليل بشكل يهدف إلى التوصّل إلى النتيجة المبتغاة سلفًا.

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص٢٠٢.

فقد كان القاضي يهدف من خلال الدليل نفي صفة العلم عن الله، فحصر تقسيمات هذا العلم في قضايا ثلاثة بحيث يوجد تخالفًا بينها، ليمكن له نقض كل منها على حدة. وطالما أنه لم يصحّ أي منها، وجب أن لا يكون هناك علم أصلًا. فقام بإفراد كلمة العلم ليمكّن لنفسه نقض الحالة الأولى. ثم قسّمه إلى علوم منحصرة وعلوم لا متناهية، مع أن العلم الواحد يندرج في قسم العلوم المنحصرة، ثم نقض الثانية للانحصار، ونقض الثالثة لعلّة اللا تناهي. فالحاصل أنه يأتي بالأمر ويأتي بنقيضه ثم يحاول إبطاله، ويرتب عليه عدم قبول المحل لذلك الأمر.

وهذا ما قصدته بصناعة البرهان وبناء المقدمات بناءً مغلقًا ومحكمًا يلزم المتلقي للدليل على قبول النتيجة. فنتيجة التقسيمات التي أوردها لا تبطل وجود العلم في الحقيقة، ولكن تبطل وجود المعلومات؛ لأن حاصل دليله هو القول إن المعلومات لا يمكن أن تكون غير متناهية لعدم وجود غير المتناهي، ولكن انحصارها يوجب انحصار علوم الله، فلا ينبغي وجود معلومات أصلًا. وتلك المعلومات التي ذكرها في تقسيماته إن لم تكن منحصرة ولا غير متناهية فهي غير موجودة أصلًا. والقاضي لا يريد إبطال المعلومات؛ بل إبطال العلم. وهو يقرّ أن الإنسان عالم بعلم، ويقرّ بوجود المعلومات. لذلك فالحجة لا تشفع له.

وهو قد أبطل جنس المعلومات بدليله ذاك، ولا ريب أن المعلومات إما أن تكون منحصرة ومتناهية، وإما أن لا تكون كذلك. فمهما كان جواب القاضي عن ذلك السؤال، فقد أقرّ بوجود معلومات، وتلك هي التي تعلّق علم الله بها؛ لأن العلم هو أثرٌ لانكشاف تلك المعلومات.

ثم انظر كيف أنه نفى القسم الثاني للانحصار بداعي التنقيص لله، ولكنه أجاز بعد ذلك نفي أصل العلم عن الله، بالرغم من أن التنقيص

كل التنقيص هو في سلب كافة العلوم، أما إثبات حصول العلوم مع انحصارها، فهذا لا يوجب قدحًا في العالم؛ لأن انحصار المعلومات والعلوم يتعلق بالممكنات والموجودات المنفصلة، وانحصار تلك الأشياء لا يستوجب القدح بالخالق. وإلا، فإنه بنفس منطق تلك الحجة، يمكن لقائل أن يقول إن الله لو خلق مخلوقات، لكان إما أن يخلق عددًا محدودًا من المخلوقات، وإما أن يخلق ما لا نهاية له من المخلوقات. ووجود ما لا نهاية له محال، ولو كانت المخلوقات منحصرة لقلنا أن خالقية الله وقدرته على الخلق محدودة؛ لأن قدرته متعقلة بالمقدورات، فثبت أن لا خلق لله أصلًا.

فإن قال: خلقُ الله لعدد محدود من المخلوقات لا يعني انحصار خالقيته وقصور قدرته على الخلق، قيل له: وكذلك انحصار المعلومات لا يوجب انحصار عالميته وقصور علمه.

ومن جنس ذلك أيضًا قولهم مثلًا: «لو كان الله على عرشه، فإما أن تكون المسافة بينه وبين العرش منتهية أو غير منتهية». وهذا الحصر مبني على فرضية فاسدة وهو وجود المسافة، وهو لا يعقل إلا بتخيّل أن الله وعرشه داخل العالم، بحيث يتصور الفراغ والبعد بين العرش والله. والحقيقة أن هذا مما لا نتصوّره بحال؛ لأن العرش هو آخر العالم من جهة الفوق، ولا توجد أبعاد وراءه بالمعنى الذي نعرفه. فإذا أراد أحد أن يسأل عن المسافة بين الله والعرش، فليورد تعريف المسافة في ما وراء العالم وكيفية تقديرها؛ لأن التعريف الذي يعرفه ونعرفه كلنا مبني على وجود البعد في الفضاء الذي نثبت حساب المسافة فيه.

وكذلك قولهم: «لو كان الله في حيّز، فإما أن يكون قادرًا على الخروج منه أو لا»، فهذا الكلام مبني على تقدير أن الحيّز وجودي، وأنه محيط بالشيء الداخل فيه، وليس هذا هو تعريف الحيز عندنا، فلا نسلّم بذلك الحصر.

الوجه الثالث: وقوعهم في الدور، وذلك بأن يذكر المتكلم مقدمة ثم يبني عليها نتيجة، وفي موضع آخر يذكر تلك النتيجة كمقدمة، ثم يستنتج منها المقدمة الأولى، تكون كل مقدمة منها مثبتة بالأخرى.

وقد ذكرنا بعض الأمثلة على ذلك من كلام الرازي والجويني.

ونضرب مثالًا عليه من كلام القاضي عبد الجبار في نفي الصفات، حيث قال: «**وجملة القول في ذلك هو أنه تعالى لو كان حيًا بحياة، والحياة لا يصحّ الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضربًا من الاستعمال لوجب أن يكون القديم تعالى جسمًا، وذلك محال. وكذلك الكلام في القدرة؛ لأن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل، أو في سببه ضربًا من الاستعمال، فيجب أن يكون الله تعالى جسمًا محلًا للأعراض، وذلك لا يجوز**»(١).

فقد بنى نفي الحياة ونفي القدرة لله على مسألة نفي الجسمية له، بمعنى أنه قال بنفي الجسمية، ثم رتب عليها نفي الصفات. لكنه في موضع آخر من كتابه أراد أن ينفي الجسمية، فبناها على مسألة نفي العلم والقدرة، فقال: «**إن الواحد منا إذا كان عالمًا قادرًا يجب أن يكون جسمًا لعلة، وتلك العلة مفقودة في حق القديم تعالى، وهو أن أحدنا عالم بعلم وقادر بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان في الوجود إلى محلّ مبني ببنية مخصوصة، والمحلّ المبني على هذا الوجه لا بد أن يكون جسمًا، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته وقادر لذاته، فلا يجب إذا كان عالمًا قادرًا أن يكون جسمًا**»(٢).

والمعنى أن الله عالم لذاته لا لعلم، وقادر لذاته لا لقدرة، ولذلك لا يجب أن يكون جسمًا. فمن قولي القاضي نجد أنه نفى الصفات لأجل عدم الجسمية، ونفي الجسمية لأجل عدم الصفات.

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص٢٠٠ ـ ٢٠١. (٢) المصدر السابق ص٢٢٥.

ومن أعظم أمثلة وقوع الأشاعرة في الدور؛ ما ذكروه عن تماثل الأجسام، وما ذكروه عن استحالة بقاء الأعراض. وقد رأينا أنهم بنوا المسألتين على قدرة الله، وقالوا أن الله لا يبعد أن يكسر العادة فيذيب الصخر ويجعله ماءً، ويخلق صفة الإحراق للهواء بدلًا من النار. وكذلك في المسألة الثانية قالوا بالتجديد المستمر للخلق، وأن الأعراض لا تبقى زمانين، وأنها تفنى لتوجد ثم تفنى لتوجد في كل آن من الزمان، وأن الخالق لتلك الأعراض هو الله، ولكنهم اعتمدوا على ذلك الأصلين في إثبات وجود الله.

فإن قاعدة تماثل الأجسام، ومبدأ استحالة الأعراض من أهم ما ارتكز عليه الأشاعرة المتقدمون في إثبات حدوث العالم، وبعد إثبات حدوث العالم شرعوا في إثبات وجود الصانع، ولكنهم اعتمدوا على الصانع وافترضوا وجوده في تماثل الأجسام واستحالة الأعراض، إذ مَنْ الذي يكسر العادة ليثبت تماثل تلك الجواهر؟ ومَنْ الذي سيجدد الأعراض في الجوهر ويخلق العرض بعد فنائه؟ فهذا مِنْ أعظم ما وقع فيه الأشاعرة من التخبط في الاستدلال لوقوعهم في الدور.

وكذلك الرازي في كتاب «الأربعين» بنى برهانه على حدوث الأجسام على فكرة أن كل فعلٍ لفاعلٍ مختار فهو محدث، فقال فيه: «**فكل ما يقع بالفاعل المختار كان محدثًا، والقديم لا يكون محدثًا، فيمتنع أن يكون المؤثر في وجود القديم فاعلًا مختارًا. فثبت أنه لو كان له مؤثر لكان ذلك المؤثر لا بد وأن يكون موجبًا بالذات. ثم ذلك الموجب إن كان ممكنًا عاد الكلام فيه، وإن كان واجبًا فإن لم يتوقف تأثيره في وجود ذلك القديم على شرط أصلًا لزم من وجوب وجود تلك العلة وجوب وجود المعلول. فثبت امتناع العدم على ذلك القديم**»[1].

---

(١) الأربعين ١/ ٣٦.

ولقد أراد من ذلك الكلام إثبات حدوث السكون من خلال إثبات أن كل قديم فهو واجب ويستحيل زواله.

ولكنه بعد ذلك في فصل: «إقامة الدلائل على أنه تعالى قادر»، أثبت أن الله فاعل مختار بناء على فكرة حدوث العالم والتي بناها على حدوث الأجسام، فقال: «**الدليل على أنه تعالى قادر لا موجب، أنه لو كان الباري تعالى موجبًا بالذات لكان تأثيره في وجود العالم إما أن لا يكون موقوفًا على شرط، وإما أن يكون موقوفًا على شرط. فإن لم يكن موقوفًا على شرط لزم من قدمه قدم العالم، أو من حدوث العالم حدوثه، وكلاهما باطلان**»[١].

ثم نقض الحالة الثانية، ثم قال: «**فثبت أن القول بكونه تعالى موجبًا بالذات يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة، فيكون باطلًا. وإذا بطل هذا، ثبت أنه تعالى قادر فاعل مختار**».

وهذا دور خفي دقيق المسلك قد لا يوافقنا عليه البعض، على اعتبار أن الرازي لم يبن حدوث الأجسام على فكرة أن الله مختار حتى يقع في الدور، وإنما بناه على مقدمة كلية مفادها أن كل فاعل مختار ففعله محدث دومًا.

إلا أن المتأمل في البرهانين يجد أنه بناهما على قضية واحدة أعادها في البرهانين، وهي أن كون الفاعل موجبًا يؤدي إلى محال. فقد بنى البرهان الأول على مقدمة أن الفاعل المختار فعله محدث دومًا، ورتب عليه القول باستحالة أن يكون صانع الأجسام موجبًا، ثم أفضى إلى القول بحدوث الأجسام ومن ثم العالم. ولكنه لما أراد إثبات كون صانع العالم فاعلًا مختارًا، رتبه على استحالة القول بأن صانع العالم

(١) المصدر السابق ١/ ١٨٣.

موجب، واستعمل في ذلك ذات الحجة التي اعتمد عليها في إثبات استحالة أن يكون صانع الجسم موجبًا.

فتبيّن أن حاصل الحجتين هو: أن استحالة كون صانع الجسم موجبًا تعني أنه فاعل مختار، وهذا يفضي إلى حدوث الأجسام، وحدوث الأجسام يقتضي حدوث العالم، والقول بحدوث العالم يفضى إلى استحالة أن يكون صانع الأجسام والعالم موجبًا، مما يعني أن الصانع فاعل مختار.

الوجه الرابع: ذكر مقدمة إلزامية لا يسلّم بها الخصم. وقد ذكرنا بعض الأمثلة مما وقع في كلام الجويني والرازي.

ومن الأمثلة على ذلك في كلام القاضي عبد الجبار، أنه في مسألة رؤية الله يردّ على من يقول: ما أنكرتم أن المانع من رؤية الله تعالى هو أنه تعالى لم يشأ أن يرينا نفسه ولو شاء لرأيناه؟ فقال القاضي في ذلك: «**لو جاز ذلك في القديم تعالى لجاز مثله في المعدوم. فيقال: إن المعدوم إنما لا يرى؛ لأنه تعالى لا يشاء أن يريناه ولو شاء لرأيناه**»[(١)].

ومسألة ثبوت المعدوم هي مما انفرد بها المعتزلة؛ لأن الثابت عندهم أعم من الموجود. فالمعدوم عند المعتزلة هو شيء ليس له كون في الأعيان، وليس كافة منازعيهم في الرؤية يسلّم بذلك، فلا يجوز الاستدلال عليه. ومثل هذا وقع كثيرًا في كلامهم.

وكذلك ذكر القاضي في مسألة رؤية الله، بأنه لو كان الله يرى ولا ندركه لاقتضى أن يكون بين أيدينا أجسام عظيمة كالفيلة والبعران ونحوها ونحن لا نراها لفقد الإدراك. وهذا يرفع الثقة بالمشاهدات، ويلحق البصراء بالعميان.

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص٢٦١.

ثم قال: «**فإن قيل: إنا نقطع على أنه ليس بحضرتنا أجسام عظيمة، فكيف يجوز أن تكون ولا نراها؟ قلنا: إن العلم أنه ليس بحضرتنا شيء يستند إلى طريق، وهو العلم بأنه لكان لرأيناه، وقد سددتم هذه الطريقة على أنفسكم لتجويزكم أن يكون ولا ترونه، فلا يمكنكم القطع على أنه ليس بحضرتكم شيء، فيلزم ما ألزمناكم. يبيّن ذلك أن الأعمى لما فقد هذه الطريق، وهو العلم أنه لو كان رآه، لم يمكنه القطع على أنه ليس بحضرته شيء من طريق الإدراك، وكذلك إذا جوّزتم أن يكون ولا ترونه، وجب أن يكون حالكم حال الأعمى**»[١].

وهذا الكلام لا طائل منه، فما لا تراه العين البشرية ولا تدركه ليس بالضرورة أن لا يكون موجودًا؛ بل يكون موجودًا ولا تقدر العين على ضبطه إما لكونه أكبر من القدر المسموح للعين برؤيته، وإما أن يكون صغيرًا متناهيًا في الصغر، كالفيروسات والجراثيم وسائر الأشياء من ذوات الحجم الذري الصغير، وهي تملأ الفضاء من حولنا ولا أحد يراها كذلك.

وكذلك الأشعة تحت الحمراء لا يمكن للعين المجردة رؤيتها، وبذلك لا ترى الجسم، فتحتاج إلى مصدر ضوئي يسقط على ذلك الجسم لينعكس على العين حتى تتمكن من رؤيته، وإلا فإنها لن تراه في الظلام الدامس.

والقاضي تكلّم بثقة في تلك القضية معتمدًا على مبلغ علمه في زمانه، ويعتقد صحة ذلك ويدعي اليقين فيه، وقد تبيّن بطلانه. وهذا سبب آخر يبيّن زيف مذهبهم القائم على التخمين والظن.

الوجه الخامس: خلطهم في إيراد التعريف، إما تلاعبًا متعمدًا أو اضطرابًا متخبطًا. ومثال ذلك من كلام القاضي عبد الجبار فيما ذكره عن

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص٢٥٥.

الجسم وتعريفه، وكان يردّ على من يقول بوجود جسم لا كالأجسام، كقولهم شيء لا كالأشياء، وقادر لا كالقادرين، فمنع القاضي ذلك، وقال: «**ليس كذلك ما ذكرتموه؛ لأن الجسم هو ما يكون طويلًا عريضًا عميقًا، فإذا قلتم أنه جسم، فقد أثبتم له الطول والعرض والعمق. ثم إذا قلتم لا كالأجسام، فكأنكم قلتم: ليس بطويل ولا عريض ولا عميق، فقد نفيتم آخرًا ما أثبتموه أولًا**»[١].

فقد توهم أن قولهم لا كالأجسام فيه خرق للتعريف نفسه الذي يسلّم به هو ولا يسلّم به خصمه. والنفي الحاصل للجسمية في قولهم: لا كالأجسام، ليست نفي مطلق الجسمية حتى يصح اعتراض القاضي؛ بل هو نفي الجسمية المماثلة لباقي الأجسام. والناس تقول رجل لا كالرجال، يريدون منه أنه ليس كمثلهم، لا أنهم سلبوا منه وصف الرجولة. ثم إن نفي التشبيه في وصف لا يلزم نفي الوصف نفسه، ولو قلنا أن شجاعة زيد ليست كشجاعة عمرو لم ننف الشجاعة عن أحد منهما.

والحاصل أن القاضي بنى نتيجته على مقدمة باطلة لم يحسن النظر إليها ولا الاعتناء بها. ونجد مثل ذلك كثيرًا في كلام المتكلمين، أنهم ينكرون شيئًا سبق وافترضوه في المسألة، أو يفترضون أمرًا في المسألة ثم يفترضون ضده.

ومن أمثلة ذلك أيضًا، ما ذكره الجويني في كتاب «الشامل» الذي لم أر أشمل منه في المهاترات، ولا أجمع منه لتهافتات المتكلمين إلا ما كان من كتاب «المطالب» للرازي. فقد حاول الجويني إلزام المثبتين للاستواء والعلوّ على العرش القول بمماسة الله لعرشه، حتى يوجب القائلين به بالجسمية، على اعتبار أن العرش جسم أو جوهر، وما يمس

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص٢٢١.

الشيء فهو من جنسه. فقال: «**ما المانع من خلق جوهر فوق الجوهر الأعلى من جواهر العالم؟ ولو جاز منع خلق الجواهر في بعض جهات العالم لجاز منعه من جواهر العالم. ولو جاز منع خلق الجواهر في بعض جهات العالم لجاز منعه في سائر الجهات. وإذا سمحوا لجوهر ألزموا بمثله، إلى أن يتقدر الاتصال بالموجود الذي نعتوه. فلا مطمع لمثبتي الجهات في منع المماسة**»[١].

وقد ذكر الرازي مثل تلك الحجة، فقال: «**لا يمتنع أن يرتفع العالم من حيزه إلى الجانب الأعلى ارتفاعًا متناهيًا**»، وقد تقدم ذكره في موضعه.

ومثل تلك الشبهة قد تنطلي على بعض الناس فيظنها قوية، والإلزام فيها محتومٌ، ثم يسلّم بقوة حجته الكلامية.

وقد وقع ذلك كثيرًا، ولطالما انبهر الناس بالمذاهب الكلامية لأجل تلك الحجج المتقنة الصياغة. وإنما هي سمة من سمات هذا المذهب الكلامي الجدلي الذي يعتمد إلى حدّ كبير على حسن الصياغة للمقدمات حتى توجب النتائج، ولكنها تخلّف وراءها كمًّا كبيرًا من التناقض. فإن من أبسط القواعد الكلامية أن يلتزم المقرّر بالتعريف ولا يخرج عنه، ومتى خرج عن الحد لزمه طرد ذلك في سائر الأشياء المتعلقة به. ونحن قد اتفقنا على تسمية العالم بكل ما هو دون الله، وهو أشار إلى ذلك أيضًا في سائر كتبه، واتفق عليها سائر المعتزلة والأشاعرة. وهذا يعني أن العالم حسب اتفاق الجميع هو المكان الحاوي لسائر الجواهر والأجسام والأعراض. فافتراض خلق جوهر خارج العالم خلف، وخروج عن الحد نفسه.

ثم إنهم يلتزمون القول إن الجوهر يحتاج إلى حيز وجودي، وتلك الأحياز الوجودية كلها داخل العالم، فخلق جوهر فوق الجوهر الأعلى

---

(١) الشامل ص٥١٥.

يلزمه حيزًا وجوديًّا قبل خلقه، فكيف يكون ذاك الحيز خارج العالم؟

لذلك فإن الإجابة البسيطة التي تسقط سؤاله: «ما المانع من خلق جوهر فوق الجوهر الأعلى من جواهر العالم؟» هو أن نقول: المانع هو حدّ العالم نفسه؛ لأن العالم يشمل كافة الجواهر، المخلوقة منها والتي يطلب الجويني خلقها، والله فوق ذلك العالم.

ومثل تلك الإشكالات والتناقضات تجدها كثيرًا عند المتكلمين والفلاسفة، وهي تذكّرنا بالحجة التي أملاها الدهريون بسؤالهم المشهور: «هل يقدر الله أن يخلق مخلوقًا أقوى منه؟». فعلى أي حالٍ كان الجواب، يوجب القول إن الله غير قادر. وما هذا إلا لأجل حسن صياغة المقدمات الملزمة للنتيجة، مع تناقضها مع التعريفات والمسلّمات المتفق عليها مسبقًا، فيقع الطرف الآخر في حيرة إن لم يجد موضع التناقض والفساد فيه.

ويذكرنا ذلك بما قاله بشر المريسي لعبد العزيز الكناني في مناظرته معه حول خلق القرآن، حيث قال له: «**تقول القرآن شيء أم غير شيء؟ فإن قلت أنه شيء أقررت أنه مخلوق، إذ كل الأشياء مخلوقة بنص التنزيل. وإن قلت أنه ليس بشيء فقد كفرت لأنك تزعم أنه حجة الله على خلقه، وإن حجة الله ليس بشيء**»[(١)].

ومضمون شبهته يكمن في التلاعب بمعنى قوله: «الشيء»، فقد استعمله في الشق الأول من الكلام بمعنى الموجود الخارجي، واستعمله في الشق الثاني في مقابل الثبوت والعدم. فالصواب عند ذلك أن نقول إنه ليس بشيء على الاعتبار الأول، وشيء على الاعتبار الثاني. والمتكلمة المعتزلة والأشاعرة ليسوا إلا نتاج هذا المريسي وأصحابه من الجهمية فلا عجب أن يسلكوا مسلكه في الحجاج والجدال.

---

(١) الحيدة والاعتذار ص٣٣.

الوجه السادس: تناقضهم في الحجاج. فعلى سبيل المثال، تجد المتكلم ملتزمًا بموارد الشرع إذا أراد نفي أمر ما، ثم يغفل عن الشرع إذا أرادوا إثبات أمر. لذلك استعملوا مصطلحات القدم والحدوث والتركيب والتحيز والوجوب والإمكان مع أن الشارع لم يستعملها ولم يذكرها. فإذا أرادوا نفي أن يكون لكلام الله صوت قالوا أن الله أثبت صفة الكلام، ولم يثبت الصوت، ونحن نلتزم بما ورد بالشرع. فتارة يعتبرون عدم الوجدان دليلًا على عدم الوجود، وتارة لا يعتبرونه كذلك.

وقد ذكر الجويني في «الشامل» أن شيخه الأشعري قال في بعض مناظراته مع البغداديين أن لا حقيقة للقائم بالنفس شاهدًا وغائبًا، وردّ على أسقف من أساقفة النصارى. واستدل على ذلك أن هذه اللفظة لم يرد بها شرع[1]. ثم يقول الجويني: «**ومن مدارك العلوم موارد الشرع، وليس في شيء منها ما سوّغ تسميته تعالى جسمًا، إذ لم يدلّ على ذلك كتاب ولا سُنَّة ولا إجماع**»[2].

وهذا من العجب العجاب، إذ أنه كان يجدر به أن ينظر إلى مذهبه قبل نقد مذاهب الآخرين ومللهم، فإن الشرع كذلك لم يذكر لفظة الواجب والممكن، ولا القديم والحادث، ولا المكان والحيز على الله، ولا الجواهر والأعراض، ولا الحركة والسكون. وكافة مصطلحاتهم الكلامية مما لم ترد في الشرع، ومع ذلك استعملوها في تقرير العقائد متى ساغ لهم ذلك وأيّد مذهبهم، فإذا اصطدمت مع أصول مذهبهم ردوها.

وقد سبق وذكرنا قول الجويني في مسألة جواز خلق الله للجوهر الفرد الحيّ العاقل العالم القادر، وقلنا أن هذا يوقع مذهبه في ورطة كبيرة، فقد جوّز أمرًا هو من محالات العقول وتنكره الضرورات، ولكنه

(١) الشامل ص٤٢٣.
(٢) المصدر السابق ص٤٢٦.

لا يجوّز الجسم اللا متناهي، ولا المركب الواجب، والجوهر اللا متحيّز، والجوهر المجرد من الأعراض، ولا غيره من الدعاوى التي ادعوها واستعملوها في معرض تقرير مذهبهم في الصفات. وهذا ينبئك بمدى التناقض الذي يرزح تحته هذا المذهب الكلامي المبني على الجدل والتنازع في العبارات والأفكار دون تقرير الحقائق.

والحق أن من أكثر من وقع في جنس هذه التناقضات الكلامية هو الفخر الرازي. فهو بحق إمام التناقضات وشيخ السفسطائية، ولم أجد أكثر منه تناقضًا ووقوعًا في تلك الأخطاء. فإنك تراه يفصّل القاعدة في موضع، ثم يخرمها في موضع آخر، وتارة ينفي أمرًا في موضع ثم يثبته في موضع آخر. وقد بيّنا أمثلة عديدة على ذلك في البابين السابقين من هذا الكتاب. ولا عجب في ذلك فإن من كثر كلامه كثر لغطه، وفحش غلطه.

وانظر مثلًا قوله: «**الفرق بين قولنا السواد، وبين قولنا السواد موجود، معلوم بالبداهة. لذلك فإن من قال السواد وسكت، حكم كل عاقل أنه ما نفى وما أثبت، وما ذكر كلامًا مفيدًا. وإذا قال السواد موجود أو غير موجود فقد نفى أو أثبت وادعى، ويطالب على صحة ما ذكره بالحجة. ولو كان كونه موجودًا هو نفس كونه سوادًا، لما حصل الفرق المذكور المعلوم بالبداهة**»[١].

فإن الذي قاله لا معنى له عند التحقيق؛ لأن لا أحد يقول السواد إلا أن يريد شيئًا، ولا يقصد به إثبات وجود شيء أو نفي وجوده. ولا أحد عقل السواد دون رؤيته في الوجود الخارجي.

وماهية السواد تقررت في الذهن بعد وجودها في الخارج، فالماهية قد تغاير الوجود في التصور الذهني عندما يتصوّر العاقل الشيء دون

---

(١) الأربعين ١/ ٨٧.

رؤيته، ولكنه لم يكن ليتصوّره دون وجوده الخارجي. ولو افترضنا أحدًا لم ير السواد في حياته لما أمكنه أن يتصوّر السواد، والذي ولد أعمى لا يتصور الأخضر والأصفر والأحمر. لهذا فقول أحدنا أن السواد غير موجود، هو عين قولنا لا سواد، وهذا يبطل كلامه بالتمام.

ولنذكر مسألتين فقهيتين ذكرهما الفخر الرازي وخاض فيهما بالجدل. **الأولى**: أنه ذكر في كتاب «مناقب الشافعي» من ضمن الحجج الدالة على ترجيح مذهب الإمام الشافعي على غيره ما يلي: «**الحجة السادسة: القول بأن قول الشافعي خطأ في مسألة كذا إهانة للشافعي القرشي، وإهانة القريشي غير جائزة، فوجب أن لا يجوز القول بتخطئته في شيء من المسائل**»[١].

ثم استدل الرازي على المقدمة الثانية بحديث لا يصحّ عن النبي ﷺ، وهو: «**من يرد هوان قريش أهانه الله**»، كما استدل بحديث: «**ما بال أقوام يؤذونني في قرابتي، ألا من آذى قرابتي فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله**». ثم قال: «**ولو ضممنا إلى هذا مقدمة أخرى وهي: من آذى الله كان ملعونًا، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ﴾، لظهر وجه الاستدلال ظهورًا، ولا يرتاب فيه عاقل**»[٢].

فانظر إلى هذا الاستدلال السقيم كيف انتهى به إلى حرمة مخالفة القريشي وأن ذلك مما يستحق اللعنة من الله، مع أن هناك من القريشيين المجتهدين من أهل العلم والفقه والحديث ممن يعارض الشافعي في العديد من المسائل.

ولكن آفة الرازي أنه تأثر بذلك المنطق الجدلي إلى درجة أنه بات يطلب المقدمات المغلوطة، ويبني عليها في كل مسألة فقهية كانت أو

---

(١) مناقب الشافعي ص٣٨٤. (٢) المصدر السابق ص٣٨٤.

كلامية. وهو يظن أن مجرد حسن تلك المقدّمات ـ كما يراها هو ـ كفيل بإلزام الخصم بنتائجها. وانظر كيف استدل بأحاديث واهية عندما نصرت استدلاله دون علم منه بضعف تلك الأحاديث وعدم جواز الاستدلال بها.

ثم تأمل كيف أنهى استدلاله بقول: «**لظهر وجه الاستدلال ظهورًا، ولا يرتاب فيه عاقل**»، فقد اعتبر هذا الاستدلال البارد الذي لا يوافقه عليه أحد من الأمة ظاهر، ولا يرتاب فيه عاقل. وهذه سمة من سمات المتكلمين، في أنهم كثيرًا ما يوهموا السامع بظهور حججهم وأدلتهم وعدم ارتياب العقل فيها، وأنها مفيدة للقطع والجزم. وقد ذكرنا كثيرًا من حججه العقلية، وكيف وصفها بما وصف ذلك الاستدلال الغث الذي ينفر منه أدنى طلاب العلم، فضلًا عن أهل العلم والفقه.

والمسألة الثانية: عندما ذكر السحر في «تفسيره» وإنكار كون العلم به من الحرام، قال: «**ولأن السحر لو لم يكن يعلم، لما أمكن الفرق بينه وبين المعجز. والعلم بكون المعجز معجزًا واجب، وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب. فهذا يقتضي أن يكون تحصيل العلم بالسحر واجبًا، وما يكون واجبًا كيف يكون حرامًا وقبيحًا؟**»[١]. فتأمل كيف أدى إليه منطقه المغلوط في اعتبار تعلم السحر من الواجبات، وهو ما لم يقل به أحد من الأمة.

ولأجل هذا التناقض والخبط الذي يقع فيه مذهب المتكلمة في تأسيس الحجج، فلا عجب أن تجد منهم من انتقد طرقهم وحججهم في ذلك. وذلك كسيف الدين الآمدي، حيث اعترض على كثير من حججهم، وبيّن ضعفها وفسادها، ثم قال بعد ذكره لمسألة الحوادث وحلولها في الله: «**وقد ذكر في هذا الباب مسالك أُخر فسادها أظهر من**

---

(١) مفاتيح الغيب ٣/ ١٩٤.

أن يخفى، فلذا آثرنا الإعراض عن ذكرها»[١].

ومن ذلك ما ذكره عن نفي الجهة، حيث قال بعد ذكره لدليل حدوث العالم: **«وإذا ثبت امتناع قيام الحوادث بذات الرب تعالى فقد بنى بعض الأصحاب على ذلك امتناع كونه في الجهة، وصيغته أن قال: لو كان البارى في جهة، لم تخل الجهة إما أن تكون موجودة أو معدومة. فإن كانت معدومة، فلا جهة. إذ لا فرق بين قولنا إنه في جهة معدومة، وبين قولنا إنه لا في جهة إلا في مجرد اللفظ، ولا نظر إليه. وأما إن كانت الجهة موجودة، فهى إما قديمة أو حادثة. لا جائز أن تكون قديمة، وإلا أفضى إلى اجتماع قديمين، وهو محال. ومع كونه محالًا فهو خلاف مذهب الخصم. ولا جائز أن تكون حادثة، وإلا كان البارى محلًا للحوادث، وهو محال»**[٢].

ثم طعن الآمدي في هذه الحجة بقوله: **«ولا يخفى ما في هذا المسلك من التهافت، فإنه وإن سلّم أن الجهة موجودة وأنها ليست قديمة بل حادثة، وأنه يستحيل قيام الحوادث بذات الرب تعالى، فلا يلزم من كونه في الجهة ومن كونها حادثة أن تكون حالة في ذاته، وأن تكون ذاته محلًا لها؛ بل المعنى بكونه في الجهة عند الخصم غير خارج عن النسبة الإضافية، والأمور التقديرية. وذلك مما لا يوجب قيام صفة بالذات، إذ لا يلزم من كون شيئين وجود أحدهما مضاف إلى وجود الآخر من جهة ما أن يكون أحدهما قائمًا بالآخر أصلًا، وهو على نحو كونه خالقًا ومبدعًا وغير ذلك»**[٣].

قلت: لا يخفى ما في قولهم: **«لا فرق بين قولنا إنه في جهة معدومة وبين قولنا إنه لا في جهة إلا في مجرد اللفظ»** من ضعف، فإن

(١) غاية المرام في علم الكلام ص١٩٢.

(٢) المصدر السابق ص١٩٣ ـ ١٩٤.

(٣) المصدر السابق ص١٩٤.

ثبوت الجهة أمر متصور في الذهن، لا أنه موجود في الخارج، وقولنا أنه في جهة معدومة هو نفي لكون الجهة موجودة، وقولنا لا في جهة، هو نفي تصوّر الجهة في الذهن، فثبت الفرق بينهما عند الخصم.

وقد عبّر الآمدي عن مرادنا بقوله: «**بل المعنى بكونه في الجهة عند الخصم غير خارج عن النسبة الإضافية، والأمور التقديرية**».

ثم قال الآمدي: «**ولهذا، لما تخيّل بعض الأصحاب فساد هذا الطريق وانحرافه عن جادة التحقيق، مرّ في القول بنفي الجهة إلى مسلك آخر وقال: لو كان في جهة لم يخل إما أن يكون في كل جهة، أو في جهة واحدة. فإن كان في كل جهة فلا جهة لنا إلا والرب فيها، وهو محال. وإن كان في جهة مخصوصة، فإما أن يستحقها لذاته أو لمخصص. لا جائز أن يستحقها لذاته، إذ نسبة سائر الجهات إليه على وتيرة واحدة، فإذًا لا بد من مخصص. وإذ ذاك فالمحال لازم من وجهين؛ الأول: أن المخصص إما أن يكون قديمًا أو حادثًا، فإن كان قديمًا لزم منه اجتماع قديمين، وهو محال. وإن كان حادثًا استدعى في نفسه مخصصًا آخر، وذلك يفضي إلى التسلسل وهو ممتنع. الوجه الثاني: هو أن الاختصاص بالجهة صفة للرب تعالى قائمة بذاته، ولو افتقرت إلى مخصص لكانت في نفسها ممكنة؛ لأن كل ما افتقر في وجوده إلى غيره فهو باعتبار ذاته ممكن. وذلك يوجب كون البارى ممكنًا بالنسبة إلى بعض جهاته، والواجب بذاته يجب أن يكون واجبًا من جميع جهاته**».

قلت: وقولهم: «**لو كان في جهة لم يخل إما أن يكون في كل جهة، أو في جهة واحدة**» بنوه على تصور فاسد وهو أن الله في العالم ومن حوله الجهات كما هي من حول أي جسم آخر. فإننا إذا اتفقنا على كون الله وراء العالم، فكان ينبغي عليهم حصر الجهات في وراء العالم وإثبات ما يدعونه منها قبل الكلام على عدد تلك الجهات.

وقد طعن الآمدي بها أيضًا، وقال: «**ولا يخفى ما في هذا المسلك من الاسترسال، فإنه لا يلزم من كونه في جهة، امتناع وجودنا فيها إلا على رأي من يزعم أن كونه في الجهة كون الأجرام. وأما على رأي من لم يقل بذلك، فلا. ولا ينافى وجوده في أى جهة قدر وجود غيره؛ بل وقول الخصم ههنا لا يتقاصر عن القول بأنه لا منافاة بين وجود الجواهر والاعراض في حيز واحد، مع أن الوجود لهما عيني، وهما متحيّزان. وإن قدّر أن التحيز للعرض عارض.**

وما قيل من أنه لو كان بجهة معينة لاستدعى مخصصًا، فذلك مما لا ينكره الخصم، ولكن القول بأنه لو كان المخصص قديمًا لأفضى إلى اجتماع قديمين، فإنما يلزم أن لو لم يكن المخصص هو نفس واجب الوجود. أما إذا كان نفسه، فلا كما حققنا فيما مضى. ولا يلزم من كون المخصص قديمًا أن يكون ما خصص به أيضًا قديمًا، إلا أن يكون مخصصًا له بذاته. وذلك مما لا يقول به الخصم؛ بل تخصيصه به إنما هو على نحو تخصيص سائر المحدثات.

واستدعاء المخصص إنما يلزم منه كون البارى واجبًا من جهة وممكنًا من جهة، أن لو قيل بأن الاختصاص بالجهة صفة نفسية، وليس كذلك. بل لقائل أن يقول إنها صفة إضافية، وكون الصفة الإضافية تستدعى مخصصًا لا يوجب أن يكون المضاف فى نفسه ممكنًا. ثم لو قدر أنه بالإضافة إلى بعض صفاته ممكن، فالمحال إنما يلزم أن لو كان المرجح له من تلك الجهة أمرًا خارجًا عن ذاته، وليس كذلك كما أوضحناه. ولا محالة أن هذه القوادح مما يعسر الجواب عنها جدًّا».

فانظر تناقضهم مع أنفسهم عندما أرادوا إعمال قاعدة الترجيح من غير مرجح، فقالوا بضرورة الترجيح والتخصيص، علمًا أنهم أجازوا على الفاعل المختار أن يرجّح بين المترجّحات بدون مرجّح، سوى إرادته للمرجّح. ولكنك لا تجدهم مسلّمين بذلك في هذا الموضع؛ بل طالبوا

به الخصم. وكان يمكن للمنازع القول إن إرادته لخلق العالم في وقت معين دون سائر الأوقات، إن كانت قديمة لزم تعدد القدماء، وإن كانت محدثة، استدعى في نفسه مرجحًا آخر، وذلك يفضي إلى التسلسل.

ثم إن قولهم: «**لا جائز أن يستحقها لذاته، إذ نسبة سائر الجهات إليه على وتيرة واحدة**» لا يلزم المنازع في شيء، فإن المنازع يزعم أن جهة الفوق تشريف لله، فلا يمكن ادعاء استواء نسبة سائر الجهات إليه.

وهذان الدليلان اللذان ذكرهما المتكلمة في نفي الجهة عن الله لم نوردهما في حجج المتكلمين عن نفي الجهة، وذلك لأن الآمدي كفانا المؤونة في ردها وإبطالها، ولكننا ذكرناها هنا للدلالة على تناقضاتهم وتلاعبهم بالاستدلال وأصوله بما يخدم مذهبهم، وأنهم سرعان ما تمسكوا بما نفوه من قبل أو امتنعوا عما أجازوه من قبل، وحسبك بهذا من ضلال وفحش في التناقض.

ومسألة الترجيح بدون مرجّح من أشد المسائل وقعًا على مذهب الأشاعرة، وتناقضوا فيها أكثر من أي مسألة أخرى، لذلك تجد لهم أكثر من جواب عن المسألة نفسها تبعًا لسياق الكلام، فترى بعضهم يثبت الدعوى في مسائل خلق العالم، وفي الأفعال والعلل، وينفيها في مسائل التحيز والجهة.

ومن أكثر ما وقع عندهم من التناقض والخلط ما كان في مسألة رؤية الله. فإنهم يجتهدون في إثبات أن مسألة رؤية ما هو غير متحيز ولا في مكان، ولا قدر له ولا شكل ولا هيئة، ليس بممتنع بداهة. وأبسط العقول تدرك سفسطة مثل هذا القول، ومجانبته للعقول والأذواق السليمة، ومع ذلك التزم به الأشاعرة، فقالوا أنه يمكن رؤية الله، مع أنهم يمنعون كونه في حيز أو جهة.

قال الرازي: «**القول بامتناع برؤية هذا الموجود إما أن ندّعي فيه**

أنه معلوم بالبداهة، أو ندعي فيه أنه معلوم بالاستدلال. أما دعوى البداهة فباطلة. ويدل عليه وجوه. الحجة الأولى: أن البديهي متفق عليه بين العقلاء، وهذا غير متفق عليه فلا يكون بديهيًّا. الحجة الثانية: أنا إذا عرضنا على عقولنا رؤية هذا الموجود بالتفسير الذي لخّصناه، وعرضنا على عقولنا أن الواحد نصف الاثنين لم نجد القضية الأولى في قوة هذه الثانية»[1].

وقد قال الرازي في هذه المسألة: «**اعلم أن جمهور الأصحاب عوّلوا في إثبات أنه تعالى يصحّ أن يُرى على دليل الوجود. وأما نحن فعاجزون عن تمشيه، ونحن نذكر ذلك الدليل، ثم نوجّه عليه ما عندنا من الاعتراضات**»[2].

وما قاله الرازي هنا يستحق الوقوف عنده مليًّا. فإنه يصرّح بعجزه عن متابعة الأصحاب على دليلهم، علمًا أنهم يلتزمون قول إن استدلالاتهم تفيد اليقين والقطع. فإذا كان هذا حال أحد أصحابهم، فأنى الإفادة بالقطع واليقين الذي ألزموا أنفسهم به.

ثم ذكر الرازي دليلهم، فقال: «**قالوا: ثبت أن الجوهر يصح أن يرى، واللون يصحّ أن يرى، والجواهر والألوان تشتركان في صحة الرؤية. وهذه الصحة حكم حادث، فلا بد من علة، والحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة، لامتناع تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة. والمشترك بين الجواهر والأعراض إما الحدوث وإما الوجود. لا جائز أن تكون علّة هذه الصحة هي الحدوث؛ لأن الحدوث عبارة عن وجود حاصل، وعدم سابق. والعدم لا يجوز أن يكون جزءًا من المقتضى. وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود. والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب، فإذن وجود الله تعالى علة صالحة لصحة رؤيته. هذا**

(١) الأربعين ١/ ٢٦٧.

(٢) المصدر السابق ١/ ٢٦٨.

حاصل الكلام في هذا الباب»[١].

ثم أورد الرازي الدليل على رؤية الله، ثم تعقّبه باثني عشر سؤالًا عن الرؤية ونفيها، ثم قال: «**فهذا ما عندي من الأسئلة على هذا الدليل، وأنا غير قادر على الأجوبة عنها. فمن أجاب عنها أمكنه أن يتمسك بهذا الدليل**»[٢].

والحق أن هذا الذي ذكروه في حق الرؤية يمكن بناء مثله في التحيز، فيقال أنه ثبت أن الجواهر تتحيّز، وهي تشترك في صحة التحيز، وهذه الصحة حكم حادث فلا بد من علة، والحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة لامتناع تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة. والمشترك بين الجواهر إما الوجود أو الحدوث. لا جائز أن تكون علة هذه الصحة هي الحدوث؛ لأن الحدوث عبارة عن وجود حاصل، وعدم سابق. والعدم لا يجوز أن يكون جزءًا من المقتضى. وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود. والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب، فإذن وجود الله تعالى علة صالحة لصحة تحيّزه.

والقول الأخير الذي أورده الرازي يدلّ دلالة قوية على بطلان ما سمّوه باليقين والقطع في أدلتهم؛ بل تبين أن فيها اضطرابًا شديدًا، وتنتابهم حيرة عظيمة في كثير من مباحثهم الكلامية.

وهذه ليست المرة الأولى التي يقرّ الرازي فيها بمثل تلك الحيرة، فقد سبق وذكر الدليل على أن ما سوى الله فهو ممكن لذاته، وهو افتراض موجودين واجبين لذاتهما ومتشاركين في الوجوب الذاتي وغير متشاركين في التعين. وقد سبق وذكرنا هذا الدليل. فإن المنازع قد يعترض عليه بقوله أن هذا منقوض بكون الله عالمًا بالعلم وقادرًا بالقدرة. فإن علم الله تعالى إن كان واجبًا لذاته، وذاته أيضًا واجبة لذاتها، فقد

(١) المصدر السابق ١/ ٢٦٨.

(٢) المصدر السابق ١/ ٢٦٩ ـ ٢٧٧.

حصل موجودان كل منهما واجب لذاته. وإن كان علم الله ليس واجبًا لذاته بل ممكنًا، امتنع أن يكون قديمًا، وإلا فإن ذلك يكون إقرارًا بكون الأثر والمؤثر دائمين.

والمتأمل في ذلك الاعتراض، يجده قد قطع دابر تلك الحجة التي أوردها المتكلمة، ولا حيلة لهم في ردّه. وقد أقر الرازي بصعوبة ردّ هذا الاعتراض، فقال فيه: «**هذا السؤال صعب، وهو مما نستخير الله تعالى فيه**»(١).

فانظر كيف عجز الرازي ـ وهو إمام الأشاعرة في المعقولات ـ عن دفع الشبهات، وكيف يتوقف في المسائل ويحار فيها، فأنى يكون مثل هذا محله اليقين والقطع؟ وإذا كان هذا حال هؤلاء الخواص من أهل الكلام الذين أفنوا أعمارهم في تحصيل أصول الفلسفة والمنطق، فماذا سيكون حال العامي البسيط لو ذكر له أحدهم تلك الأمور للدلالة على ما ذهبوا إليه؟

وكذلك عندما ذكر الرازي شبهة الفلاسفة في دليل العلة التامة التي اعترضوا بها على حدوث العالم، وقف عندها وعلّق قائلًا: «**فهذا الكلام في تقرير هذه الشبهة، وهي في الحقيقة أعظم شبه الفلاسفة في هذه المسألة**»(٢). وإقراره بعظم الشبهة وردّ الفلاسفة على حجج المتكلمين، يُشعر القارئ أن الرازي اتخذ الحياد في المسألة، واقتصر على ذكر الآراء والأقوال والتعليق عليها، ولم يردّ على الفلاسفة ردًّا يقطع به شبهتهم؛ بل ختمها بذلك القول الذي يدلّ على حيرته في المسألة.

ثم انتقل إلى بيان الشبهة الثانية للفلاسفة، وفعل كما فعل بسابقتها، حيث ذكر شبهتهم، ثم ذكر ردّ المتكلمين عليها، ثم ردّ الفلاسفة عليهم، ثم أورد شبهتهم بتفصيل كبير، ثم لم نجد منه ردًّا عليها.

---

(١) المصدر السابق ١/ ٦٥.

(٢) المصدر السابق ١/ ٧٤.

وقد ذكرنا أمثلة عديدة في بيان تخبط الرازي في كثير من المواضع، وتناقضه مع نفسه، وفقر حججه من المنطق الذي تشدّق به في معرض دفاعه عن طرق استدلالاتهم. ولمن يتأمل كتابه: «المطالب العالية» آخر كتبه، يجد أن الحيرة والاضطراب كانت السمة الغالبة في كثير من المواضع فيه، حتى أنه من النادر أن نجد له رأيًا ثابتًا وحجة وافية على صحته.

ولعلّ القارئ قد أدرك بعضًا من ملامح ذلك الاضطراب الذي عاشه المتكلمة عمومًا والرازي خصوصًا مع وجوه الاستدلال، والتناقض الذي وقع فيه مع نفسه، وعدم توخّيه لطرق الاستدلال ولقواعد المنطق الذي التزم بها. ويدرك كذلك أن حجج الفلاسفة ما كانت عويصة على المتكلمين إلا لضعف قيام أصول المتكلمة، لا لقوة حجج الفلاسفة. ولذلك عجزوا على مدار عصور ظهورهم عن مجاراة الفلاسفة في تلك المباحث؛ بل وجدنا كثيرًا منهم قد وقع في إلزاماتٍ اضطرته للأخذ بها، فأخرجته من ملة الإسلام. ولو كان الكلام علمًا له قواعده وأصوله وثوابته، لما وقع من أصحابه والقائمين عليه كل هذا الخلط والتخبط والتناقض الذي ذكرنا أمثلة كثيرة منه في هذا الفصل، وفي ثنايا هذا الكتاب.

ولعل ذلك يبيّن بوضوح أن هؤلاء لم يسلكوا مسلكًا علميًا بالمعنى المعتبر للبحث العلمي. والسبب في ذلك أن مذهب الكلام ليس بعلم؛ بل هو فن أقرب منه أن يكون علمًا. وذلك أن العلم يضع مسلّمات له ومبادئ وثوابت يلتزم بها، ثم إذا لاحظ ما يشتبه أمر صحته فإنه يخضعه للاختبار إما بالتجربة أو بالاستقراء التام، ثم يختبره بموافقته للثوابت والمسلمات التي يقوم عليها أصل العلم. فإذا خالف شيئًا من ذلك نبذ تلك الملاحظة وأدرك زيفها. فالعلم يبدأ بالمسلّمات والتعاريف المبينة للمفاهيم، ثم يتم استعمال تلك المسلمات والتعاريف في بناء النظريات وبرهنتها بالطرق العلمية بما لا يتعارض مع شيء مما سبق ثبوته.

أما المتكلم فلا يفعل شيئًا من ذلك البتة، فإنه ينظر إلى النتيجة التي يريدها مسبقًا، ويطلب الأمر الذين يرغب في إثبات صحته سلفًا، ويضع نصب عينيه أن يقيم الحجة الموصلة إلى ذلك. فإذا أراد إثبات أمرٍ، رجع إلى كافة المفاهيم المجردة التي تؤسس لذلك الأمر المطلوب إثباته، فلا ينظر إلى حقيقة تلك المفاهيم؛ بل في ما ينبغي أن يكون عليه ذلك المفهوم حتى يفضي إلى صحة المطلوب. فيضع تعاريف وحدود وتقاسيم لتلك المفاهيم تناسب النتيجة المعدة سلفًا، فتلزم متبعيها بسلوك طريق البرهان الذي يبنيه بعد ذلك، ويضع مقدمات عقلية لم يتوصل إليها بالنظر المجرد.

ولأجل اختلاف نظرة كل واحد منهم إلى تلك المفاهيم وكيفية إفضائها إلى المقصود، اختلفوا في وضع التعريفات والحدود والمقدمات التي تكفل بحصول المقصود، ولذلك وقعوا في الاختلاف والتناقض، وغاب عن مذهبهم الضبط والتأصيل.

وهذا هو الفن المتمثل بصناعة البرهان ووضع النتائج مسبقًا. ومثل هذا فليس بعلم وإنما هو فن؛ لأن الفن مبني على كيفية تحصيل الغاية المعلومة سلفًا واختراع الطريق المؤدي إليها، بينما العلم ينظر إلى كيفية تحصيل الغاية المجهولة ابتداءً، واكتشاف الطريق المؤدي إليها. بمعنى أن الفنان يبتكر النتيجة أولًا ثم يخترع الطريق إليها، والعالم يبتكر طريقًا مفضيًا إلى غاية ما، ثم يكتشف النتيجة من خلال الغاية.

وهذه الحجج التي أوردها المتكلمة إنما بنوها في الطريق المعاكس للظاهر منها، فإن الظاهر هو البدء بالمقدمات، ثم الوصول إلى نتيجة. ومسلكهم فيها هو أنهم أرادوا تحصيل نتيجة معينة، فرتبوا مقدمات بحسبها، وتلك المقدمات لا تستقيم إلا بموافقتها للواقع، فأقاموا تعاريفهم للمفاهيم وتقسيماتهم بحسب ذلك.

لذلك تجدهم قد بنوا تعريفهم للسكون والحركة على الجوهر الفرد نفسه؛ لأنهم أعدّوا التعريف سلفًا ليماشي كافة المقدمات التي يقررونها عن سكون الأجسام وحركتها، ويسهل عليهم بعد ذلك إثبات ما أرادوه من التركيب وغيره. ولا يوجد أحد منهم يملك الزعم أنه توصّل إلى نتيجة أن السكون عرض وجودي؛ بل هم التزموا به التزامًا؛ لأن إبطاله يبطل دليل حدوث العالم، والتمسك به يثبت بطلان أزلية السكون.

وكذلك بنوا تعريفهم للواجب الوجود بحيث اعتبروا الوجوب مفهومًا عدميًّا لا ثبوتيًّا، فقالوا أنه ما لا يقبل العدم، ولا يخفى أن هذا مفهوم سلبي للوجوب. وبذلك تخلصوا من إشكالٍ يورده الدهريون في إنكار القديم الواجب الوجود، مفاده أن وجود واجب الوجود مغاير لذاته، فهو عبارة عن مجموع تلك الذات مع تلك الصفة، وكل مركب ممكن. والحجة ملزمة لهم؛ لأنهم يلتزمون أن الوجود مغاير للماهية والذات، ولكنها لا تتم إلا بكون الوجوب مفهومًا ثبوتيًّا. لذلك التزموا سلبيته.

وكذلك رتبوا تعريفهم للظلم بما يستحيل وصف الله به ابتداء. فإن من أصول الأشاعرة أن الحسن والقبيح شرعيان، فمن أجل ذلك عرّفوا الظلم أنه تصرّف في ملك الغير، أو التصرف على خلاف الأمر. وبذلك لا يمكن وصف الله بالظلم على أي التعريفين؛ لأن كل شيء ملك لله، ولأن الله هو الآمر وحده، فيستحيل وقوع الظلم منه.

وكذلك أثبتوا الخلاء، لا لأنهم أقاموا دليلًا على وجوده؛ بل لأنه لا يمكنهم القول باجتماع الأجزاء وتفرّقها بدونه.

وكذلك قول بعضهم أن العدم ثبوتي لم يكن عن دليل قدح في أذهانهم أفضى إليه، وإنما اضطروا إليه في مسألة بقاء الواجب لذاته، فإنهم قالوا أنه لا يصح عليه العدم وإلا كان وجوده متوقفًا على عدم

سبب عدمه. ولأن المتوقف على الغير ممكن بالذات بشرط أن يكون الغير ثبوتيًّا، فالتزموا القول إن العدم ثبوتي.

وكذلك قولهم أن الجوهر الفرد تقوم به كافة الأعراض ومنها الحياة، وإنما قالوا ذلك ليتمّ لهم دليل الحدوث على العالم، ولكنهم برّروا قبول ذلك بالقول إنهم لا يرون البنية شرطًا للحياة.

وكذلك قولهم أن العرض لا يبقى ولا يقوم بالعرض، واستحالة تعري الجوهر عن أعراضه، كلها جاءت من باب الالتزامات التي التزموها، وبدونها لا يتم مطلوبهم.

وكذلك قول بعضهم أن الحيز وجودي، لم يكن عن دليل أصيل انقدح في أذهانهم؛ بل التزموه لأنهم ظنوا أن عدميته تثبت تحيّز القديم دون حاجة وافتقار.

وكذلك قولهم بوجود موجود لا متحيز ولا حال في حيز، لا يخرج مطلقًا عن تلك المنظومة الكلامية. وهم لأجل كل تلك المقدمات التي التزموها رغمًا عن أنفسهم لتصحيح نتائجهم المعدة سلفًا، اخترعوا أدلة على صحة تلك المقدمات؛ بل وأقاموا تقسيمات خاصة توجب الحصر بما يوصل إلى الغاية المنشودة. وتلك النتائج المعدة سلفًا تتوافق مع أصولهم التي انتصروا لها وشيّدوا بها مذاهبهم.

وقد ذكرنا كثيرًا من الأمثلة عليه، ولعل خير ما نستشهد به هو كلام الجويني: «**إذا جوّزت تعرّي الجواهر عن الأعراض، فكيف تستدل على حدث الجوهر؟ إذ لا سبيل إلى معرفة حدثها سوى ما قدّمناه. وكل مذهب يسد باب الاستدلال على حدث الجواهر فهو مردود. ومما يعم كافة مخالفينا من المنتمين إلى الإسلام أن نقول: قد اتفقنا على استحالة قيام الحوادث بذات الرب ﷻ، ولا دليل على ذلك إلا أن يقال: لو قبل الحوادث لم يخل منها، وأنتم أفسدتم ذلك على أنفسكم. ولو حاولوا**

إثبات مرامهم بطريقة أخرى لم يجدوا إليها سبيلًا»[١].

فانظر كيف يمنع تجويز الجواهر عن الأعراض، بحجة أنه لا يمكن الاستدلال على حدث الجواهر. فإن مبتغاه هو حدوث الجواهر؛ لأنه من خلالها يثبت حدث العالم. ولكنه أدرك أن جواز تجرد الجواهر من الأعراض يفسد الدلالة، لذلك التزم أن الجواهر لا تتعرى عن الأعراض، واعتبرها مقدمة له، ثم سعى في إثباتها بشتى الوسائل حتى يتم مطلوبه من الاستدلال.

وانظر كذلك كيف يعتبر مبدأ استحالة قيام الحوادث على الله، ثم يستدل عليه بالدليل، لا أنه وجد الدليل الذي أفضى إلى ذلك المبدأ. أي أن المبدأ نفسه سابق على وجود الدليل، وكانت مهمة المتكلمين في إيجاد الدليل على صحته، فإذا امتنع المخالف عن ذلك الدليل وجب إحضار دليل غيره. وهو الأمر الذي زعم الجويني أنه لن يظفر به ولن يجد إليه سبيلًا. أي أن المتفق على مبدأ استحالة قيام الحوادث سيضطر إلى البحث عن دليل آخر على ذلك المبدأ. ولكن إذا كان لم يعثر على دليل، فلم يحكم بصحة هذا المبدأ من قبل أن يوجد الدليل عليه؟

وهذا مثال صريح على ما ذكرناه، ويبين أن المتكلمة يذكرون النتائج أولًا، ثم يدفعون ما يمكن إبطالها، ويؤسسون المقدمات لهذا الغرض، وتكون كفيلة بإثبات تلك النتيجة المعدة سلفًا. واعتقاده بمنع تجرد الجواهر عن الأعراض لم يأت أصالة، وإنما هو طارئ التزمه لتجنب إفساد النتيجة المتوخاة، فالتزم صحته وبحث عن دليل عليه، لا أنه عثر على دليل عليه فقال بصحته.

وكذلك سلّم الغزالي في «الاقتصاد» بكون المتحيز حادثًا، ليبني عليها نتيجة وجود موجود غير متحيز، فقال الغزالي: «**فإن زعم الخصم**

(١) الشامل في أصول الدين ص٢١٢.

أن ذلك محال وجوده، فقد دللنا عليه بأنه مهما بان، أن كل متحيّز حادث وأن كل حادث يفتقر إلى فاعل ليس بحادث، فقد لزم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بمتحيّز»[1]. فهو يصرّح أن ما حمله على تلك الدعوى أنه لم ير متحيزًا إلا حادثًا مفتقرًا إلى فاعل، فدلل عليه بوجود من هو غير متحيز. ولا جرم أن مجرد إدراكنا لذلك في المشاهد لا يدل بنفسه على وجود من هو غير متحيز، إذ أن غاية ما دلّ عليه مشاهدتنا أن كل ما هو متحيز في المشاهد فهو حادث، ولا يمكن طرد ذلك في الغائب. وهو التزم وجود إله غير متحيز، لظنه أن القول بالتحيز يلزمه القول بحدوث الإله. وكان يمكن للمعتزلي أن يلزمه من وجه آخر فيقول: «أن كل مرئي حادث، وأن كل حادث يفتقر إلى فاعل ليس بحادث».

وكذلك فعل الأرموي في «التسعينية»، حيث قال: «**والذي لا يكون متحيزًا ولا حالًا في المتحيز أنكره معظم المتكلمين، محتجين أنه لو وجد من الممكنات ما هذا شأنه، لشارك الباري تعالى في هذه الصفة، ولزم اتحادها في الماهية، ولزم أن يكون الواجب ممكنًا والممكن واجبًا**»[2]. فقد سلّم بكون الله غير متحيز، ثم بنى عليه أن الممكنات كلها متحيزة، لضرورة عدم التماثل. وقوله هذا يدلّ على أنهم يصنعون الأدلة صناعة لتوصلهم إلى مبتغاهم المعدود سلفًا. وكان يمكن للمنازع أن يقول: إن ثبت وجود شيء غير متحيز ولا حالّ في المتحيز، فهو دليل على أن الله ليس كذلك لأنه لا يماثله شيء.

ونحن ذكرنا أمثلة عديدة على التزام الرازي ببعض الدعاوى ليصحّ مطلوبه. ومن بينها ما ذكره في مسألة كون الأجسام الساكنة أزلية، فإننا قد شرحنا تلك المسألة في موضعها وذكرنا أن مطلوبهم لا يتم إلا باعتبار

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص٣٧.

(٢) الرسالة التسعينية ص١٤.

السكون وجوديًا. فقال الرازي عند ذكره لتلك المسألة: «**واعلم أنا نحتاج في هذا المقام إلى إقامة الدلالة على أن السكون أمر وجودي**». وهذا صريح من الرازي أن القول بكون السكون وجوديًّا ليس أمرًا اعتقدوه لإقامة الدلالة عليه ابتداءً؛ بل هو أمر اضطروا للذهاب إليه لإغلاق الثغرة الموجودة في دليل حدوث العالم.

وكذلك ذكر فصلًا في «المحصل» في أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته. ولما فصّل الحجة فيه قال: «**وهذه الحجة لا تتمشى إلا بنفي كون الإضافات أمورًا وجودية في الأعيان**». ومن المعلوم أنه صرّح في أكثر من موضع بكون الإضافات وجودية، وقد ذكرنا بعضًا من تلك المواضع، إلا أنه يذكر تلك الحجة وهو يعلم أنها لا تتم إلا بكون الإضافات عدمية.

وقد ذكرنا أمثلة كثيرة في مختلف فصول هذا الكتاب تؤكد صحة ما نقول عنهم، وأنه ليس من باب التحامل عليهم؛ بل من باب الوصف لحالهم. وتبيّن لنا أن مذهب الفلاسفة وإن كان أشد ضلالًا، إلا أن مذهب المتكلمة أشد تناقضًا. والسبب في ذلك هو التهاوي أمام الفلاسفة في الأصول، ولأن تلك المباحث هي صنعة الفلاسفة، ومتوافقة تمامًا مع مبانيهم الخاصة بهم وقواعدهم، ولا طريق لهم يعرّفهم بذات الله وسائر المسائل في الإلٰهيات إلا تلك المباحث، فجاءت منسجمة مع ما اتفقوا عليه.

أما المعتزلة فقد كانوا عالة على الفلاسفة في تلك المباحث، ودرسوا كتبهم وفلسفاتهم ومنطقهم بعد ترجمتهم لها، ثم حاولوا التوفيق بينها وبين الشريعة الإسلامية، فجاء هذا التوفيق غثًّا ركيكًا متناقضًا، يزيد الحائر من حيرته، والمرتاب في ريبته.

أما الأشاعرة فقد توزّعت عالتهم بين الجهمية كالجهم وبشر

المريسي، والمعتزلة كأبي الهذيل والقاضي عبد الجبار وضرار والنجار، والفلاسفة كالفارابي وابن سينا، وبعض متكلمة النصارى كيحيى النحوي. ثم اقتبسوا منهم تلك العلوم بعد دراستهم لها.

وقد أخذ أرسطو والفلاسفة اليونانيون بتلك المباني؛ لأنهم لم يتوصلوا إلى طريق سماعي إلى الله، ولم يؤمنوا برسل وأنبياء، ولم يكن لهم إلا طريق الفلسفة والمنطق. أما نحن، فطريق السماع من القرآن الكريم ومن النبي ﷺ يكفينا المؤونة. إلا أن المتكلمين ترفعوا عنه وفضّلوا المشي في ركاب الفلاسفة، فضلّوا وأضلوا من حولهم ومن أتى بعدهم، والله المستعان. وتفصيل ذلك وبسط القول فيه، هو ما سنتعرّض إلى ذكره في الفصل القادم.

❊ ❊ ❊



الفصل الخامس

بين الفلاسفة والمتكلمين

اعلم ـ وفقك الله ـ أن أصول مذهب المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة في الكلام ليس من ابتداعهم، إنما كانوا فيها عالة على الفلاسفة والمناطقة اليونانيين وغيرهم. فإن حركة الترجمة التى حدثت في القرنين الثاني والثالث بعد الهجرة أدّت إلى ترجمة تلك المعارف المختلفة عن اليونان والفرس والهند وغيرهم، ثم انتقلت إلى المسلمين. وأول من عُرف عنه الترجمة من اليونانية إلى العربية النصراني حنين بن إسحاق الذي عاش زمن الخليفة المأمون.

وأكثر من تأثر بتلك المعارف هم الفرس، فإنهم مولعون بها منذ القدم، وتكاد طباعهم تتفق تمامًا مع ما تحتاجه تلك المعارف من الخيال البعيد، واتباع سبيل التخرص والظن. لذلك نجد أكثر من برع فيها من الفرس كالفارابي، وابن سينا، ومحمد بن زكريا الرازي، وأبي المعالي الجويني، وأبي حامد الغزالي، وأبي إسحاق الشيرازي، وفخر الدين الرازي، وعبد القادر الجرجاني، وأبي القاسم الآمدي، وعضد الدين الإيجي، وغيرهم من الفرس والعجم ممن ضلع بتلك العلوم والفلسفات وتعلّق بها إلى حد الثمالة.

وأكثر أصولهم وقواعدهم الكلامية إنما هي مقتبسة بشكل أو بآخر من أولئك الفلاسفة من قبلهم. بل حتى الأدلة التي استعملها المتكلمون رتبوا أكثر مادتها وأصولها من الفلاسفة، وإن كانوا اختلفوا معهم في تفاصيلها وفروعها فيما بعد.

والأشاعرة استفادوا الكثير من المعتزلة، فدليل الحدوث الذي استعمله الأشاعرة في إثبات حدوث العالم، ودليل الحركة والسكون، والجوهر الفرد أخذوها كلّها من أبي الهذيل العلاف، وذكرها المعتزلة من بعده، وذكرها القاضي عبد الجبار المعتزلي في مختلف كتبه[1]. ولا تكاد تجد دليلًا قاله الأشاعرة عن الأجسام والحدوث والإمكان والحيز إلا وتجد أصل مادته مذكورًا بهيئة ما في أحد كتب القاضي عبد الجبار المعتزلي. والفارابي هو من أول من قسّم الموجودات إلى واجب وممكن الوجود، وأخذها عنه ابن سينا من بعده وثبت دعائم القسمة، ثم تبعهم على ذلك سائر المعتزلة والمتكلمين.

ومن علامات هذا التأثر أنهم استقوا كلمة «وجود» وكلمة «هو» من الترجمات الفارسية للأصول اليونانية كما ذكره الفارابي في كتاب «الحروف»، وهو الفارسي العارف بلغته، حيث صرّح بأن كلمة «هو» ترجمة لكلمة «هست» الفارسية، و«استين» اليونانية، وأنه لا توجد في العربية لفظة تقوم مقام هاتين الكلمتين، فاستعملوا بدلًا منها كلمة «هو»، ومنهم من استعمل بدلًا منها كلمة: «موجود» بالرغم من كونها على صيغة مشتق، إلا أنهم استعملوها على أنها مثال أول، ومن غير أن تدلّ على ما يدلّ عليه المشتق. بل معناه معنى مثال أول غير دالّ على موضوع، ولا على مفعول تعدّى إليه فعل فاعل.

فعندما يقولون أن الله موجود، فإنما يقصدون به أن له ماهية ما خارج النفس. لذلك هم يفرّقون بين الشيء وبين الموجود، فالشيء عند الفلاسفة ما له ماهية ما كيف كان، بينما الموجود ما له ماهية خارج النفس. فكل موجود شيء عندهم، وليس كل شيء موجود. وهذا الموجود المنحاز خارج النفس إذا كان بعينه كما تصوّر في النفس فهو

(١) مختصر أصول الدين ص٢٠٣.

صادق، وإلا فهو كاذب. وقد استعمل كافة المتكلمين تلك المصطلحات، ومن بينهم الرازي، حيث ذكر في الفصل الرابع عشر من كتاب «المباحث الشرقية» عن الهُوَ هو، وما يقابله.

وقد فرّق الفلاسفة بين المكان المحيط والمكان الحيّز. فالمكان المحيط كونه يحيط بالشيء، ويستوعب أكثر منه. ولما حدّ أرسطو المكان قال فيه: «**إنه النهاية المحيط**»، أي جعل المحيط جزءًا من حدّ المكان، وجعل ماهيته تكمل بأنه محيط. والمحيط محيط بالمحاط، والمحاط به هو الذي في المكان، فإن كان في معنى قولنا «في السماء» أنه محاط، فهذه إضافة. أما إخوان الصفا فقد قالوا أن المكان صفة من صفات الأجسام.

وكذلك قول بعض المتكلمين أن الله لا داخل العالم ولا خارجه، إنما هو مأخوذ من ابن سينا، حيث قال في «عيون الحكمة»: «**والباري تعالى والروحانيون من الملائكة وجودهم عالٍ عن المكان، وعن أن يكونوا في داخل العالم أو خارجه**».

وقال ابن سينا أيضًا: «**فإذا كانت الأبعاد محدودة، والجهات محدودة، فالعالم متناه، فليس للعالم خارج. فإذا لم يكن له خارج، لم يكن له شيء من خارج**». ثم قال: «**فجملة العالم واحد ومتناه، وليس خارجًا عنه بخلاء، ولا ملاء**».

وما ذكره الرازي في كتبه لا يبعد عن هذا الذي ذكره شيخه الرئيس ابن سينا، وإنما متابع له. ولا عجب في ذلك، فالرازي تعلّم من كتب ابن سينا، وقد شرح كتابه «عيون الحكمة» وكتاب «الإشارات». وكونه اختلف معه في بعض القضايا لا يعني أنه لم يتأثر به؛ بل إنه أخذ كافة أصوله الفلسفية من ابن سينا، وقد أثنى عليه في غير موضع، وكثيرًا ما كان يذكره في كتبه بالشيخ الرئيس.

وكل هذا التخبّط والضلال الذي مرّ معنا من أمرهم إنما يعود سببه إلى تمسّكهم بضلالات الفلاسفة، وحذوهم حذو هؤلاء في الاستدلالات المتعلقة ب الإلٰهيات، فاستقلوا عن شواهد القرآن والسنة النبوية لاستغنائهم عنها وعدم الحاجة إليها في بناء أصولهم، إذ أن الغاية من مذهبهم إثبات كافة الأصول بالاستقلال عن مصادر التلقي في الشرع.

ومن أوضح الدلالات على استقلال أصولهم عن أصول الإسلام وعدم اعتماده لنصوصه مرجعًا لهم ما قرّروه في دليل التحيز، بقولهم: لو كان الله متحيزًا، لكان مثلًا لسائر التحيزات لأن المتحيزات كلها تتماثل. وهذا ممنوع ومُحال على الله، فدلّ على أنه لا يجوز أن يكون متحيزًا. وكان الأولى بهم أن يعتبروا النتيجة المقررة ممنوعة لأجل الآية الكريمة فيردّوا النتيجة، لا أن يردّوا المقدمة نفسها، وذلك لأن الأصل الذي تقرره الآية أصحّ وأضبط وأثبت من قاعدة تماثل الجواهر التي بنوا الدليل عليها، لكنهم أعرضوا عن الآية تمسكًا بقاعدتهم الفلسفية تلك، مع أن الأصل هو الإعراض عن القاعدة لأجل الآية الكريمة.

وهذا إنما يدلّك على كذب ما اصطلحوا عليه بعلم الكلام الإسلامي، فهو موصوف بالإسلامي لأن مادة البحث فيه هي نصوص الإسلام، لا أن مرجعيته الإسلام. ووصفوه بذلك تحبيبًا للناس فيه، وإيهامًا لهم أنهم إنما يعملون ضمن إطار الإسلام وأصوله، وأن ما تقرر عندهم تمثل أصول الدين. والحق أنهم منفصلون تمامًا عن القرآن والسُّنَّة، واهتمامهم بهما لا يتجاوز محاولة تأويلهم للنصوص بما يتفق مع مذاهبهم وأصولهم. فما اصطدم بقواعدهم تأوّلوه، وما وافق قواعدهم تمسكوا به وذكروه.

والعجيب أنهم يسمون هذا المبحث بأصول الدين، وهي ليست إلا أصول مذهبهم هم. وكافة كتبهم تتكلم عن أصول الدين، فالقاضي عبد الجبار المعتزلي صنّف كتاب «المختصر في أصول الدين»، وأبو

منصور البغدادي أحد متقدمي الأشاعرة صنّف كتاب «أصول الدين»، والجويني صنف كتاب «الشامل في أصول الدين»، والرازي صنف كتاب «الأربعين في أصول الدين» وكتاب «معالم أصول الدين»، مع أنهم توصّلوا إلى كافة ما فيها بواسطة فنون الكلام واصطلاحات الفلاسفة وقواعد الاستدلال عند المناطقة اليونانيين. وكأن لسان حالهم يقول إنه لا يمكن لأحد أن يفقه عقيدة الإسلام ما لم يفقه كل تلك الفنون الجدلية الفلسفية. فسبحان الله ما أشد ضلالهم، وأكثر تناقضهم، وأكبر غرورهم في أنفسهم.

والقضية الرئيسية التي شغلت بال الفلاسفة القدماء عبر الأعصار هي معرفة ذات الله، ثم كيفية خلق العالم. وأصل هذه القضية عندهم أن الله واحد، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فكيف خلق العالم وهو متعدد؟ وقالت الفلاسفة أن العالم قديم، وأن الزمان قديم ومتعلق بالحركة، فإذا صحّ قدم الزمان صحّ قدم الحركة، وصحّ بالتالي قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته، وهو العالم.

ويذكرنا ذلك بما أورده أرسطو في كتابه «السماع الطبيعي»، حيث قال هناك: «**لما كان كل ما هو متحرك متحركًا ضروريًّا بغيره، ولما كان يستحيل الذهاب في الحركة إلى اللا نهاية، لذا يجب التوقف على محرك غير متحرك**». وقد بنى أرسطو دليله على قدم العالم على الحركة وعلى القوة.

أما دليل الحركة عند الفلاسفة، فحاصله أن كل ما تكوّن عن علة غير متحركة فلا بد أن يكون في وجوده غير متحرك؛ لأن الفاعل إذا لم يتحرك فهو غير متغير. والعلة إذا لم تكن متحركة كان المعلول غير متحرك، أو متحرك دومًا منذ الأزل. وتبنّى الفارابي وابن سينا نظرية الفلاسفة، ثم رتبوا عليها نظرية الفيض.

ولعل من أكثر المسائل غموضًا عند الفلاسفة هي كيفية خلق الله القديم للعالم القديم؛ لأن الخلق فعل يستلزم زمانًا معينًا لانقضائه، فكيف يكون المخلوق قديمًا؟

ومكمن الإشكال عند الفلاسفة هو قولهم أن وحدة الواحد تقتضي البساطة ولا تقبل الانقسام ولا التركيب، فمنعوا أن يكون الله فاعلًا مختارًا أو أن تقوم به حوادث. لذلك فإن الإله عندهم لا يعقل ولا يريد ولا يختار ولا يعلم؛ بل صدر عنه الواحد ثم صدر عن ذلك الكثير. وهم يفضّلون استعمال مصطلح الصدور لا الخلق، فإن العقل الأول صدر عن الله دون إرادة منه أو قدرة على منع ذلك، فربطوا بين الله ومخلوقاته كما نربط بين العلة ومعلولها، كارتباط النور بالشمس. كما أنهم اتفقوا على استحالة صدور حادثٍ من قديم؛ لأن صدور الحادث معناه تجدد مرجح لم يكن موجودًا، وأخرج هذا الحادث من الإمكان إلى الوجود. وطرحوا كثيرًا من الأجوبة عنها ليزيلوا عن نظريتهم الغموض والإشكال.

وبالرغم من اتفاق الفلاسفة الإسلاميين مع اليونانيين على قدم العالم، إلا أنهم اختلفوا في تفاصيل ذلك القدم. فعند الفلاسفة كالفارابي وابن سينا، فإن ظهور العالم كان على صورة الفيض، بينما عند المعتزلة كان على صورة إيجاد المعدوم.

ولأجل ذلك التزم الفلاسفة القول إن علة الحاجة هي الإمكان لا الحدوث، والتزم المعتزلة القول إن الخلق هو الإيجاد. واضطر بعضهم إلى القول بأن المعدومات قديمة، ولكن وجود العالم وما فيه من جواهر محدث. لذلك فالمعتزلة يقولون بحدوث العالم، إلا أن ماهية العالم عندهم قديمة في العدم لأنهم يثبتون المعدوم، وأن الحادث الذي طرأ هو إيجاد ذلك المعدوم المتمثل بالعالم من خلال اتصافه بصفة الوجود. لذلك فإن من قال بشيئية المعدوم من المعتزلة فمآل قوله هو القول بقدم

العالم، وإن كان يصرّح هو بحدوثه، إذ أن حاصل قوله هو أن العالم حادث بوجوده وقديم بماهيته. لذلك اتهمهم الماتريدي وبعض المتكلمين بالقول بقدم العالم.

وقد احتج المعتزلة أن المعدوم شيء، بقولهم أن المعدومات تتمايز عن بعضها، وثبوت صفة التميز فرع ثبوت الموصوف بها، فلا بُدّ أن تكون للمعدومات حقائق متعينة متميزة لها. ثم استشهدوا بقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىۡءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾﴾، وغفلوا عن قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾. وتلك المسألة تفرّعت من قولهم بأن وجود الشيء زائد على ماهيته. وهذا الذي ذكروه هو المعدوم المتصوّر في الذهن، لورود مثيل له من نوعه أو جنسه في الموجودات.

والاختلاف الناشئ بين أفكار المعتزلة والفلاسفة الإسلاميين كالفارابي وابن سينا يعود إلى كون المعتزلة تأثروا بالمدرسة الأفلاطونية القديمة، بينما تأثر الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا بأفلوطين أكثر من غيره، وهو صاحب المدرسة الأفلاطونية الجديدة في الإسكندرية. وننبّه إلى أننا نصفهم هنا بالإسلاميين من باب الاصطلاح المشهور عنهم، لا أننا نقرّ بإسلامهم.

والله عند أفلوطين لا يتّصف بأي شيء؛ لأن توصيفه تحديد له، فلا يجب أن يكون متصفًا بأي شيء وإلا كان محدودًا. كما أنه لا يخضع للوجود، ولا للزمان والمكان. وهذا الإلٰه الواحد يشعّ منه نور يفيض على ما حوله دون أن ينقص منه شيء. وهو دليل جوده وكرمه، وهو مصدر الخلق والأقنوم الأول.

أما الأقنوم الثاني عند أفلوطين فهو العقل، وهو شبيه بالله ولكنّه أقل كمالًا منه. والعقل عندهم يشعّ من الله كما تشعّ الحرارة من اللهب.

والفرق بينه وبين الله أن العقل يقبل الكثرة والانقسام؛ لأنه ليس واحدًا حقيقيًّا. وهو يمثل عالم المعقولات والصور، ويصدر عنه أقنوم ثالث هو النفس الكليّة، أو نفس العالم الذي ينشأ عنه الزمان والمكان.

وهذه النظرية من صميم فكر أفلوطين نفسه، ولكنه تأثر بنظرية العشق لأرسطو، وبنى نظريته عليها. ونظرية أرسطو هي أن الله يعشق ذاته، فنشأ عن ذلك وجود العالم، وقال عن العلاقة بين الله والعالم أنها علاقة عاشق ومعشوق. والله عاقل بذاته معقول لذاته. ولكنّ مشكلة نظرية العشق تكمن في صدور المتعدد عن الواحد؛ لأن الواحد الحقيقي عند الفلاسفة لا يصدر عنه إلا واحد، وهو الفعل الأوّل، والباقي يصدر عنه بالوسائط. فقدّم أفلوطين نظريته تلك ليوفق بين مذهبه وبين قضية المتعدد الذي يصدر عن الواحد، فالصدور المباشر للعديد عن الواحد يوجب في الذات الإلٰهية التعدد، إذ لا يجوز أن يكون انبثاق العديد عن الواحد إذا كان ذلك الواحد حقيقيًّا. لذلك تمسّك أفلوطين بفكرة الأقنوم الثاني وعوّل عليها لمعالجة تلك المشكلة.

وتأثر الفارابي وابن سينا والعلاف بنظرية الجود هذه، فاقتبسوها عنه من خلال أبرقلس، لا من خلال أفلوطين نفسه، وهذّبها الفارابي وابن سينا فأسسا لنظرية الفيض، وكانت عند ابن سينا راسخة واضحة المعالم، لذلك نُسبت إليه.

وكذلك نظرية ثبوت المعدوم التي أسّسها المعتزلة، إنما هي لأجل التوفيق بين الواحد والمتعدد، فكان المعدوم بالنسبة إليهم بديلًا عن ذلك الأقنوم الثاني عند أفلوطين. وقالت المعتزلة أن الماهية لا يتعلق بها وجود ولا عدم، وقالوا أن الوجود ينضم إلى الماهية من حيث هي، وأن الماهيات المعدومة للأشياء قديمة. وقالوا أن الشيء قبل أن يوجد كان شيئًا له صفة الثبوت والقدم، ولكن لم يكن موجودًا.

وهذه النظرية تقارب ـ إلى حدّ ما ـ نظرية المدرسة الأفلاطونية عن الهيولي، وهي المادة القديمة التي لم تزل مع الله. وقالوا أن الماهيات للأشياء ثابتة في العدم وغير مجعولة، وأن الله خلق العالم مرتين، مرة لخلقه عالم المعدومات قديمًا، ومرة أخرى لخلقه عالم الأجسام والجواهر بإيجادها. وهذه النظرية أتت كتفسير مستقل لمسألة خلق القديم للقديم وخلق الواحد للكثير المتعدد. وهي ليست من ابتكارهم كما أسلفنا، وإنما هي إعادة صياغة لنظريات الجود والفيض. ووجه الخلاف بينهما أن الله يخلق بجوده في نظرية الجود والفيض، بينما في نظرية المعدوم يخلق بقدرته، وقدرته هو هو.

وقالت المعتزلة أن الضوء يصدر عن الشمس بعلّيّة وملازم لها، فالعالم قديم مع الله كذلك بنفس تلك الحال، وهو يفيد أن الله لا يستطيع أن يمنع العالم أن يصدر عنه. فالمعتزلة حاولوا الحفاظ على توحيد الله بزعمهم، فأساؤوا إليه من الجانب الآخر ونقصوا من قدرته.

وقد ردّ عليهم العقلاء الفضلاء من أهل الشريعة؛ أن لا شيء اسمه ماهية بدون وجود وعدم؛ لأن العدم هو نقيض الوجود. فما ليس بموجود هو عدم، والعدم والوجود عند المعتزلة ليسا نقيضين بل ضدين، والعدم ثبوتي عندهم، وقالوا أنه متميّز ومتقرّر في الخارج. والماهيّة المنفكة عن الوجود لنا أن نتصورها ذهنًا، ولكنها لا توجد عينًا خارج الذهن. فإن لنا أن نتصوّر البياض نفسه، ولكن البياض نفسه لا يمكن أن يكون موجودًا في الخارج إلا من خلال شيء، أو جوهر كما يسمونه. فهذه الماهيات التي تكلموا عنها قد تصلح للأعراض كالألوان والروائح وغيرها، ولكن لا تصلح للجواهر والذوات القائمة بأنفسها في الخارج. والوجود نفسه غير موجود إلا من خلال الماهية نفسها، ولو كان الوجود موجودًا لكان له وجودًا زائدًا عن وجوده، فيكون موجودًا بوجودين.

وهذا يدل على أن الوجود نفسه متصوّر في الذهن ولكن لا حقيقة مطلقة له في الخارج إلا من خلال الماهية.

ويتضح لنا أن تلك النظريات كلها ـ وهي نظريات العشق والجود والفيض والمعدوم ـ وما نشأ عنها من قدم العالم، كلها تفضي إلى نفي إرادة الله وقدرته، أي أن الله لم يكن مختارًا لخلق العالم ولا تعلّقت إرادته به ولا كان قادرًا على منعه؛ بل نشأ عنه بالطبع لا بالفعل.

ومن الجانب الآخر، إذا خلق الله مخلوقًا لعلّة الإرادة، فإن القدرة على الخلق أزلية، بينما الإرادة متجددة. فمتى اتفقا وقع الخلق، ولكن إذا لم تتعلق بالخلق إرادة، وجب أن يكون ذلك المخلوق قديمًا.

وقد نفت المعتزلة صفات الله بقولهم أنه لو كان لله صفات زائدة على ذاته، فإما أن تكون واجبة أو ممكنة. فإن كانت واجبة لزم أن تكون قديمة، ولزم من ذلك تعدد القدماء. وإن كانت ممكنة لافتقرت إلى مؤثر، وهو إما الذات أو غيرها. وغيرها باطل؛ لأن لا شيء يؤثر على ذات الله، فلزم أن يكون المؤثر هو الذات نفسها. ولكن قام البرهان أن الله فاعل مختار مؤثر بطريق الاختيار، وتتعلق قدرته بكل ممكن موجود، وهذا يدل أنها حادثة. هذا هو حاصل قولهم.

والمعتزلة أثبتوا أحوال العالمية والقادرية لله دون العلم والقدرة؛ لأن صفات القدرة والعلم غير قديمة، أما الأحوال فقديمة، والحال واسطة بين الموجود والمعدوم، فإثباتها لا يستوجب تعدد القدماء. أما الأشاعرة، فأثبتوا القدرة والعلم وقالوا أنها معاني قديمة قائمة بالذات. والرازي زعم في «المحصّل» أن الخلاف بين الفرقتين لفظي. وعجيب أن يصدر من الرازي هذا الكلام، وكأنه لم يستوعب مقالة المعتزلة في الأحوال.

ومسألة أن الصفات هل هي عين الذات أم زائدة عن الذات تعود

إلى أيام اليونانيين، حيث ذهب أفلاطون إلى القول الثاني، بينما ذهب تلميذه أرسطو إلى الأول، وقد قال أرسطو أن الله علم كله، وقدرة كله، وحياة كله. والنزاع الذي حدث بين المتكلمين الإسلاميين في المسألة إنما يعود إلى متابعة كل فريق منهم لأحد هذين الفيلسوفين.

وكذلك ذهب أفلاطون ومن قبله سقراط إلى أن الأجسام قديمة الذات محدثة الصفات، وخالفهم أرسطو فقال أنها قديمة الذات والصفات، وتابعه عليها كافة فلاسفة اليونان من بعده، وأخذها عنهم الفارابي وابن سينا.

كما ذكر أرسطو المحرك الأول، فقال فيه أنه يحرّك كغاية، وأنه معقول ومعشوق. وفي مقالة «اللام» المشهورة له، يقول عن الله: «**وذاته بالفعل حياة، أعني حياة أزلية فاضلة. فإن الله هو حياة أزلية فاضلة**».

وقال فرفوريوس الصوري أحد تلاميذ أفلوطين: «**لو كان الله فاعلًا كاملًا، لوجب أن يفعل عندما يريد أن يفعل؛ بل بمجرد إرادته يحدث الفعل، فالله يفعل بمجرد الإرادة**». فحاصل قوله هو أن قدرته هي عين إرادته.

وحاول المعتزلة التوفيق بين هذا الكلام ونصوص الدين التي تصرّح بثبوت الصفات، فقالوا أن الصفات هي عين الذات، وقال العلاف: «**الله عالم بعلم وعلمه هو هو، وقادر بقدرة وقدرته هي هو**». وقالوا أنه لو كانت الصفات زائدة عن الذات، فإما أن تكون محدثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وإما أن تكون قديمة فيلزم أن تشارك الله في القدم، وهذا يؤدي إلى تعدد القدماء.

وتابع الأشاعرة المعتزلة على تلك الفكرة، وحاولوا التوفيق بين قولهم ذاك وبين الدين فقالوا أنه ذات واحدة قائمة بذاتها، وهذه الصفات يعبّر عنها بالمعاني القديمة القائمة بالذات.

ومفهوم وجوب الوجود أوجب على المعتزلة القول إن الله مستغن عن صفاته، فلا يحتاج إلى القدرة ليكون قادرًا، ولا إلى العلم ليكون عالمًا. ومن المعلوم أن تلك الأعراض غير مستقلة بالوجود، ولا ذوات قائمة بأنفسها حتى نضاهي وجودها بوجود الله، وإنما هي صفات لله. والله لا يكون إلٰهًا بدون تلك الصفات، فإثبات الصفات لذاته هو إثبات لألوهيته.

أما عن إثبات حدوث العالم، فقد جاهد المعتزلة لإثباته، ومن أوائل من تصدّى لإثباته منهم أبو الهذيل العلاف، حيث كان أوّل من ذكر دليل الحدوث الذي يثبت حدوث العالم بحسب زعمهم، ومنه يثبتون وجود القديم الحادث الذي هو الله. وطالما أن العالم مكون من جواهر وأعراض، فكان لا بد أن يمرّ الدليل عبر إثبات حدوث الأجسام، فقال العلاف: «**ما لا ينفك من الحوادث فهو حادث، والجسم لا ينفك من الحوادث، فهو حادث**». وقد استند في دليل الحدوث إلى فكرتين: **الأولى**: وجود الجوهر الفرد، **والثاني**: فكرة تغير الأعراض. وأخذ الأشعري فكرة الجوهر الفرد من أبي الهذيل العلاف وأخذها الباقلاني من الأشعري، وعن الباقلاني انتشرت إلى باقي الأشاعرة.

ولا غنى عن إثبات الجوهر الفرد لمن يريد استعمال دليل الحدوث بصورته المعروفة لديهم، لذلك شدّدوا على ضرورة الإيمان بفكرة الجوهر الفرد، وذلك كعبد القاهر البغدادي الذي قال عن الفرقة الناجية من أصحابه: «**وأجمعوا على ان كل جوهر جزء لا يتجزأ، وأكفروا النظّام والفلاسفة الذين قالوا بانقسام كل جزء الى أجزاء بلا نهاية؛ لأن هذا يقتضى ألا تكون أجزاؤها محصورة عند الله تعالى، وفي هذا ردّ لقوله تعالى**: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾»[1]. وبالغ الجويني في الدفاع عن نظرية

(١) الفرق بين الفرق ص٣١٦.

الجوهر الفرد لدرجة أنه اعتبر إنكارها هدمًا لقواعد الدين[١].

ونظرية الجوهر الفرد هذه ليست من ابتكارات أبي الهذيل العلاف، وإنما هي إعادة صياغةٍ لنظرية الذرات التي قال بها الفيلسوفان اليونانيان ديمقريطس وأبيقور اللذان قالا بالجوهر الفرد وقالا أن له حجمًا ووزنًا، بينما قال الفيلسوف الهندي مابيليو أنه بلا حجم ولا وزن. والمتكلمة انقسموا بينهم فمنهم من تابع ديمقريطس، ومنهم من تابع مابيليو، كالعلاف وأصحابه.

وكذلك الأمر في مذهب العلاف في الجمع بين معاني الصفات، وأن قدرته هو هو وعلمه هو هو، فقد سبقه في ذلك أبيذقليس وفرفوريوس وأصحابهما.

ومن الفوارق المضحكات في مذاهب المتكلمة أنهم اتفقوا على وجود الجوهر الفرد، إلا أن المعتزلة والأشاعرة استعملوا الجوهر الفرد في إثبات أن العالم حادث، بينما استعمله بعض المتكلمة الآخرين في إثبات أن العالم قديم. ودليل كل منهما لا يستقيم إلا بوجود ذلك الجوهر الفرد. والجدير بالذكر أن بعض المتكلمة القلائل قد تابعوا الفلاسفة في القول بقدم العالم، إلا أن الفلاسفة أنكروا الجوهر الفرد. وابن سينا يقول بقدم العالم بالرغم من إنكاره للجوهر الفرد، بينما إبراهيم النظّام وابن حزم ينفيان الجوهر الفرد، ويقولان بحدوث العالم.

وهذا يشير إلى عدم إفادة أي دليل من تلك الأدلة لليقين بحسب مبانيهم العقلية الكلامية، لأجل التنازع في تلك النتائج المبنية على المقدمة نفسها، وهي مقدمة وجود الجوهر الفرد. ولأجل ذلك انتقد ابن رشد طريقتهم في إثبات الجوهر الفرد، فمما قال فيها: «**وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يسمونه الجوهر**

(١) الشامل ص١٤٣.

الفرد، طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلًا عن الجمهور. ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية، ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه»[(١)].

ومن بين أكبر المسائل المتفق عليها بين الفلاسفة والمتكلمين مسألتان: **الأولى** هي وحدة الإلٰه، حيث إنهم اعتبروا أن المراد من وحدة الإلٰه بساطته، وعدم تركيبه أو انقسامه. و**الثانية** هي عدم قيام الحادث في القديم، وقد تقدّم ذكرها في الباب الأول.

إلا أنه تفرعت من هاتين المسألتين مسألتان كانتا بعد ذلك من أعظم موارد النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين، وهما أكبر مسائل الخلاف بين الفريقين عبر العصور، وخاضوا من ورائهما معركة جدلية شرسة وطويلة الأمد استمرت قرونًا عديدة. وهما مسألة صدور المتعدد عن الواحد، ومسألة صدور الحادث من القديم.

أما **المسألة الأولى**، فإن الفلاسفة قالوا: إذا صدر أكثر من واحد عن الواحد، لزم وجود أكثر من محلّ لصدور الغير عنه.

إلا أن المتكلمة ردّوا عليهم قائلين: إن المصدرية هنا اعتبارية لا حقيقية. أي هو المحلّ نفسه ولكن باعتبارين مختلفين، فلا يلزم أن يكون جزءًا من الفاعل أو عارضًا له. والتغاير هنا إنما يكون بحسب الذهن، لا في الخارج. ثم إن تغاير المصدرية عن ذات الفاعل متحقق حتى لو صدر منه واحد، بمعنى أنه لو صدر منه واحد، تعيّن تغاير الصادر والمصدور، وتحقق الصادر في الخارج، فيكون صدر منه اثنان: الصادر ووجوده.

ومن أجل ذلك التزمت الفلاسفة أن الوجود زائد عن الماهية في الذهن لا في الخارج، والذين لم يلتزموا ذلك قالوا بالماهية العدمية،

---

(١) منهاج الأدلة ص١٣٥.

وأن الصادر والمعلول هو الوجود. ولكن ذلك لا يشفع لهم؛ لأن لقائلٍ أن يقول إنه متى صدر عن الواحد واحد، تحققت تلك المصدرية التي تغاير الصادر والمصدور. فيكون صدر منه اثنان: الصادر ومصدريته. فإن كانت المصدرية جزءًا من الواحد الأول لزم تركيبه، وإلا لزم صدور الكثير من الواحد. والفلاسفة تقول إن إمكان صدور أكثر من شيء عن الواحد يعني إمكان تغير المصدرية أو تركبها. ولذلك يقولون أن تكثر المفعول دليل على تكثر الفاعل؛ لأن فاعليته لهذا غير فاعليته لذاك. وتعدد المفعولات معناه تغايرها.

وقد نقل التفتازاني في «شرح المقاصد» عن الفلاسفة قولهم: «**إذا صدر عن الواحد الشيء أ، ثم صدر عنه ب، كان ذلك محالًا؛ لأن ب هو ليس أ، فيكون قد صدر عنه أ، ولم يصدر عنه أ**».

وهذا قول عجيب من الفلاسفة، ولم أقرأه لأحد منهم بذلك السياق. ولا أدري إن كانوا ذكروه حقًّا، أم تعمّد التفتازاني إلصاق القول بهم بقصد التشنيع عليهم كعادة المتكلمة. فإن فيه مغالطة كبيرة، وفحش عظيم في الفهم لمبادئ المنطق. فإن ب ليس هو عين ليس أ؛ بل هو ليس أ وزيادة. فقولنا: «ليس أ»، لا يعني قولنا: «ب»، وإلا فإن لنا أن نقول: «لو صدر عنه أ، وب، وج، فإن ب ليس أ، وج ليس أ، فيكون ب هو ج». وهو خطأ؛ لأنها عدوم، والسلوب اعتبارية لا حقيقية.

أما **المسألة الثانية** التي كانت مدار نزاع عظيم وخلاف طويل بين الفلاسفة والمتكلمين هي مسألة صدور الحادث من القديم، وكانت متمثلة بمسألة حدوث العالم.

وجمهور فلاسفة اليونان من بعد أفلاطون ذهبوا إلى قدم العالم. وأرسطو كان أول من أشاع هذه المسألة في المدرسة الأفلاطونية، وقام أبرقلس بوضع الأصول والحجج لها لتدعيم أركانها.

وتقوم فكرتهم في ذلك على أن كل ما نتج من غير متحرك فهو غير متحرك. وإذا كان الصانع متحركًا فهو متغير، وإذا كان لا يتغير فهو ينتج ويخلق بذاته لا بفعل، ولا ينتقل من حالة فعل إلى عدم فعل أو حالة عدم فعل إلى فعل؛ لأنه إذا انتقل يكون قد تغير، وإذا تغيّر فمعناه أنه قد تحرّك. لذلك فالشيء غير المتحرّك إما أن يفعل دومًا أو لا يفعل أبدًا. وخلصوا منه أن الحادث لا يقول في القديم. هذه هي حقيقة حجّتهم وسبب قولهم ذاك، وإن كان أخفاه كثير من المتكلمة الأشاعرة، إما لجهلهم بحقيقة مقالة الفلاسفة، أو لتعمّدهم إخفاءها حتى لا تنكشف للناس حقيقة جذور مذهبهم الفلسفية.

ومن أجل ذلك نوّهنا مرارًا في ثنايا هذا الكتاب على كون هذا الأصل هو أعظم أصل للفلاسفة والمتكلمة في مبحث الإلٰهيات. وما زلنا نؤكد على تلك الحقيقة، فقد كان هذا الأصل مورد اتفاق بين كافة الفلاسفة اليونان، وسلّم به المتكلمة النصارى، ثم متكلمة الإسلام من بعدهم. فكلّ من يريد أن يخوض في تلك المباحث عليه أوّلًا أن يسلّم بهذا الأصل، ثم يبحث من ورائه، ولم يكن للفلاسفة أن يسامحوا عليه أو يغضّوا النظر عمن يعترض عليه.

فالحاصل من خلال ما ذكرناه أن أعظم مسائل الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمة إنما ترجع في حقيقتها إلى أصلين متفق عليهما عند الفريقين. **فالأصل الأول** الذي اتفقوا عليه هو كون القديم واحدًا بسيطًا، **والأصل الثاني** هو عدم جواز قيام الحادث في القديم. فقد حملت المسألتان مورد وفاق ونزاع بين الفريقين. والمتكلمة وافقوا الفلاسفة على الأصلين ولكنهم أنكروا أن يكون الأصل الثاني مستوجبًا لقدم العالم. وعمدوا إلى تقرير الحجج على حدوث العالم.

وقد بنى أبو الهذيل العلاف دليل حدوث العالم على وجود الجوهر الفرد، وملخص حجّته أن ما لا يخلو من الحوادث فهو

حادث؛ لأنه لو كان قديمًا للزم تسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية، وهو باطل.

وذكر القاضي عبد الجبار هذا الدليل في «شرح الأصول الخمسة»، فقال: «**وأوّل من استدل بها شيخنا أبو الهذيل، وتابعه باقي الشيوخ. وتحريرها هو أن نقول إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها، وما لم يخل من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثًا مثله**»[1]. ثم ذكر تفصيل الدليل.

ومن بين من انتقد دليل حدوث العالم ابن رشد الفيلسوف، إذ وصف مقدمة أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، أنها مقدمة مشتركة الاسم، ثم قال بعد ذلك: «**وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين: أحدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها، والمعنى الثاني ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه: كأنك قلت: ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه. فأما المفهوم الثاني فهو صادق، أعني ما لا يخلو عن عرض، كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنه يتكون واحد بعد آخر. ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهي هذه المقدمة، راموا شدّها وتقويتها بأن بيّنوا في زعمهم أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها**»[2].

فقد اضطر المتكلمة إلى تهذيب دليلهم وتعديله، وإزالة مكامن الضعف فيه عبر إحكامه. لذلك نجد نظم الدليل يختلف كثيرًا بين القرن الرابع الهجري والقرن السادس الهجري، حيث تم تحسينه بإدخال العديد من المقدمات في طيّاته، ليبدو أكثر إحكامًا.

وهذا الدليل زعموا في أول ظهوره أنه دليل قطعي يفيد اليقين، وراوح مكانه مسيرة ثلاثة قرون أو يزيد، تنقيحًا وتعديلًا وتهذيبًا، إلا أن

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص٩٥. (٢) منهاج الأدلة ص١٤١.

كلّ ذلك لم يشفع له، ولم تزده قوة ومتانة، ولا أذهبت ما فيه من ضعف وفقر في الدلالة.

واعترض الدهريون كذلك على دليل الحدوث، وقالوا: «**إذا كانت القدرة الإلٰهية لا متناهية وأن أفعال الله لا آخر لها، فيجب أن تكون أفعاله لا أوّل لها. وهذا يؤدي إلى حدوث حوادث لا أول لها، ويلزم منه أن العالم قديم وغير حادث**». وهذه الشبهة أعيت العلّاف، وألجأته إلى القول بفناء حركات أهل الجنة والنار، وهذا في حقيقة أمره يفضي إلى القول بفناء مقدورات الله، وفناء نعيم الجنة وعذاب النار.

ومقدمة الدهريين لا يلزم منها النتيجة التي ذكروها، فإنها تلزم جواز حدوث حوادث لا أول لها، لا وجوبها على الله، ولا قدم حادث بعينه. وهو المعبّر عنه بقولنا: لم يزل يفعل إذا شاء ولم يزل يتكلم إذا شاء. ولا يلزم منه القول بقدم العالم ولا قدم شيء غيره.

وبالرغم من لجوء العلاف إلى الكفر للتخلص من إلزامات تلك الشبهة، حيث ابتدأ مدافعًا عن التوحيد وانتهى به الأمر إلى الكفر، لكنّه على أقل تقدير تخلّص من إلزام تلك الشبهة، ولكننا لم نسمع من غيره من المعتزلة والمتكلمين كيف يمكن الإجابة عنها. وقد أجاب عنها الكثير، إلا أن الردود كانت بلا تأويل سائغ، وضعيفة الدليل، ولا تشفي العليل.

أما دليل السكون والحركة الذي استعمله البعض في إثبات حدوث العالم، فهو قولهم بأن الأجسام لو أنها قديمة لكانت ساكنة؛ لأنها إن لم تكن ساكنة فهي متحركة، والمتحرك خاضع للتأثر من محرّك سابق لها، لذلك هي ساكنة منذ الأزل. وسكونها إن كان لذاتها فلن تتحرك أبدًا، وإن كان سكونها لغيرها، فهذا الغير لا بد أن يكون موجبًا لا مختارًا. وهذا الواجب إما واجب أو منته بواجب، فيلزم دوام السكون بدوام

الموجب، وهذا يلزم منه عدم حركة الجسم أبدًا. هذا هو ملخص دليل الحركة والسكون على حدوث العالم.

وليس للعاقل أن يسلّم بلزوم دوام السكون بدوام الموجب؛ لأن الموجب قد يختار. والدليل هو أن الأجسام تتحرك الآن، والمحرك هو الواجب، وقد اختار الحركة بعد السكون.

وذكر الباقلاني نحوًا من هذا الدليل، فقال: «**الجسم لا يخلو أن يكون متماس الأبعاض أو متباينًا، وعلى الحالين سيقع حادث فيكون حادثًا. والعالم مكون من الأجسام والجواهر والأعراض الملازمة لهما، فلا بد أن يكون العالم محدثًا**».

ولا ريب أن القول إن السكون عرض قولٌ لا يخلو من تنطّع ومكابرة، إذ أنهم يعرّفون العرض أنه ما يطرأ على الجسم، فإذا كانت صفة السكون لازمت الجسم منذ بدء وجوده، فكيف يعتبرونها عرضًا؟

وهم ما أرادوا بذلك إلا إلزام الآخرين بعدم انفكاك الأجسام من الحوادث والأعراض. وكذلك قالوا أن افتراق الأجسام عن بعضها وتجمعها من الأعراض، وهذا يخالف نفس تعريفهم للأعراض كما أسلفنا، إذ أن الجسم وجد وهو في حالة اجتماع أجزائه ببعضها، فلا يمكن القول إن هذا عرض. ولكنهم يسمونه عرضًا، ثم يبنون عليه نتيجة أن الجسم لم يسبق ذلك العرض، فهو حادث.

وفي معرض دفاعهم عن قاعدة أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، قالوا: «**لو صحّ اتصاف الأزلي بالحادث، لصحّ اتصافه به أزلًا؛ لأن صحة الاتصاف تتوقف على قابلية الأزلي للاتصاف، وهو أمر لازم لذات الأزلي. وهذه القابلية أزلية، ولكن يستحيل أن يوجد الحادث أزلًا**».

واعترض عليهم المنازعون بقولهم أن ما لم يسبق الحادث المعيّن

فهو بالضرورة حادث، إلا أن ما لم يسبق جنس الحوادث فليس بالضرورة أن يكون حادثًا، وذلك لجواز تعاقب الحوادث إلى ما لا نهاية. ثم إنه إذا اتصف الأزلي بالحادث فإن ما قبل اتصافه به يكون سابقًا، فلا يكون الاتصاف أزليًا. وعليه، فقوله: «**لصحّ اتصافه به أزلًا**» غير مسلّم؛ بل هو ممتنع.

ومن بين ما اعترض عليه الفلاسفة في دليل حدوث العالم ما يسمى بالعلّة التامة. وحاصل الاعتراض أن العلة التامة لا تتخلف عن المعلول، والله قد اختار وقتًا ما عن سائر الأوقات لخلق العالم فيه، فلماذا لم يخلقه قبل ذلك؟ فتلك الأوقات بالنسبة إلى الله سواء، وتخصيصه لذلك الوقت دون سائر الأوقات ترجيح بدون ترجيح، وهو محال.

وقد اضطرب المتكلمون في مسألة الترجيح بدون مرجح اضطرابًا عظيمًا بعد إلزامات الفلاسفة لهم بشأن العلة التامة، فقال المعتزلة أن المرجح هو المصالح المتعلقة بإيجاد العالم في ذلك الوقت. وقال الكعبي وأصحابه أنه يستحيل أن يوجد العالم قبل الوقت الذي وجد فيه؛ لأن أول الوقت هو وقت وجوده، فلا وقت قبل وجوده حتى يخلقه الله فيه. وقال الأشاعرة أن إرادة الله اقتضت إيجاد العالم في ذلك الوقت الذي وجد فيه ليس لغرض أو دافع خارجي من وقت أو مصلحة. وقال الماتريدية أنه لم يكن الزمان موجودًا قبل وجود العالم، فلا يصح السؤال لماذا لم يختر الله لحظة قبل اللحظة التي أوجد فيها العالم.

وإنما أردنا أن نبيّن اضطرابهم واختلافهم في الجواب عن المسألة. ولم ينج جواب لهم من نقد واعتراض من الفلاسفة. فإن المتكلمة قالوا: لأن هذا الوقت هو أصلح الأوقات لخلق العالم فيه، والله بحكمته يعلم الوقت الأصلح فيختاره. فردّ عليهم الفلاسفة أن كمال الصلاح في هذا الوقت يقتضي نقصه في سائر الأوقات، ونقص الصلاح فساد، فما وجه الفساد الذي منع الله من خلق العالم في باقي الأوقات إن لم يكن أحد

غيره في الوجود؟ والأصل في الفاعل المختار إذا كان قادرًا أن لا يعيقه شيء عن إرادته.

فأجاب المتكلمة أن إرادته هي التي اقتضت ذلك الوقت دون سائر الأوقات. فردّ الفلاسفة عليهم أن الإرادة إن كانت متوجهة منذ الأزل في خلق العالم في ذلك الوقت فهذا يدلّ على أنه فاعل موجب؛ لأن خلقه لذلك الوقت لم يكن اختيارًا منه؛ بل وجوبًا لسبق علمه الأزلي أنه سيخلق العالم في ذلك الوقت. فما المرجح الذي رجّح ذلك الوقت على غيره من الأوقات؟

ووجه الإلزام فيه أن الإرادة لا يجوز لها أن تكون هي المخصّص؛ لأنها يجب أن تتعلق بأثر خارجي أدى إلى إيجادها في ذلك الوقت دون غيره. ثم إذا وُجد ذلك السبب الذي أدى إلى إيجاد العالم في ذلك الوقت، فيقال لهم: لماذا وجد ذلك السبب بعد أن لم يكن موجودًا؟ فإن قالوا أنه لا سبب، لزمهم القول بالترجيح بدون مرجّح. وإن أثبتوا السبب، لزمهم القول بالتسلسل الممتنع أو الدور، وكلاهما ممتنع على أصولهم.

فاضطر المتكلمون إلى كسر القاعدة، فقالوا أن حدوث الشيء الممكن يحتاج إلى المرجح، ولكن ترجيح القادر للفعل على الترك لا يحتاج فيه إلى المرجح.

فردّ الفلاسفة عليهم أن القدرة وإن لم تكن موجبة لوجود الفعل عنها إلا أنها موجبة لصحة وجود الفعل. ثم إنه قادر في الأزل مع أن صحة الفعل غير حاصلة في الأزل، فلزمكم القول إن القدرة أزلًا توجب صحة الفعل أزلًا بشرط عدم وجود مانع، وهذا المانع هو الوقت.

ثم إن الرازي قد قال: «**لا يجوز قيام الحوادث بذات الله، خلافًا للكرامية. لنا لو صحّ اتصافه بها لكانت تلك الصحّة من لوازم ماهيته،**

فيلزم حصول تلك الصحة أزلًا. لكن ذلك محال؛ لأن صحة اتصافه بها أزلًا يتوقف على صحة وجودها أزلًا، وذلك محال لأن الأزل عبارة عن نفي الأولية والحدوث عبارة عن ثبوتها»[١].

وكلامه هذا يجري أيضًا على سائر أفعال الله المتعلقة بمخلوقاته، كالخلق والرزق والسمع والبصر والكلام، فإنها لم تحدث في الأزل، وهذا يعني بحسب كلامه أنه لم يكن متصفًا بها. بالرغم من أنه في موضع آخر يقول إن الله يقدر على الخلق قبل وقت خلقه، ولكنه اختار الوقت لحكمة.

ثم ردّ الرازي على مسألة السمع والبصر والكلام أنها من جنس إضافة الصفات إلى الأشياء لا الصفات نفسها، وهو يزعم أن الإضافة لا وجود لها في الخارج. وكذلك الحوادث من جنس الاستواء والنزول وغيرها هي إضافات وليس حوادث، فإن صحّ فعل السمع والبصر منه حوادث، صحّ منه فعل الاستواء والنزول.

ثم إن لقائل أن يقول إن اتصاف الشيء بالوصف إضافة كذلك. فلا يلزم من صحّة اتصافه بالحوادث أن تحصل منذ الأزل. وحتى يتم مطلوب الرازي في البرهان، كان ينبغي عليه أن يذكر إن كانت صفة الاتصاف بالوصف محدثة أم أزلية.

والحاصل، أن المتكلمين يقولون أن الله تعلقت إرادته بإيجاد العالم في وقت دون وقت، ويمكن القول إنه جرى في علمه السابق أنه سيخلق العالم في ذلك الوقت، ويمكن القول أيضًا أن هناك حكمة خفية اختصت بإحداث العالم في هذا الوقت دون الوقت الآخر.

ولكن يشكل عليه أن الإرادة إذا صحّ تعلقها بوقت آخر لإيجاد العالم، كانت جائزة التعلق بوقتين، فلِمَ اختارت وقتًا دون آخر؟ وإذا لم

(١) معالم أصول الدين ص٤٩.

يصحّ تعلق الإرادة بوقت آخر سوى ذلك الوقت، بمعنى أن ذلك الوقت كان وقت إمكان وجود العالم فيه، فذلك يعني أن الفاعل ليس مختارًا؛ بل مؤثرًا موجبًا بالذات. وإذا كان موجبًا امتنع تخلّف المعلول عنه، وهذا يقتضي القول بقدم العالم.

وقد سبق أن ذكرنا أن هذا المذهب في الخلق يُفضي إلى القول إن الله فاعل بالإيجاب. فإنه إذا كانت إرادة الله أزلية وأراد خلق العالم في وقت ما من الأوقات، فلا يمكنه أن يغير من إرادته لأن قيام الحوادث عليه ممتنع، وتغيير إرادته يلزم منه تغيير متعلّق الإرادة من الفعل إلى الترك. فلما امتنع ذلك، اقتضى القول إن الله خلق العالم على سبيل الوجوب لا الاختيار؛ لأن الاختيار معناه جواز الترك، والترك يفضي إلى تغيير متعلق الإرادة ويقتضي قيام الحادث على الله.

وهذا الإشكال ألجأهم إلى اعتبار تلك المتعلقات من باب الإضافات، وأن الإضافات عدميّة، بالرغم من أن الرازي نفسه أثبت أنها وجودية بقواطع الأدلة بحسب تعبيره. وقد تقدّم ذكر قوله في الباب السابق.

وآفة المتكلمة كانت تتمثل في متابعة الفلاسفة في أصولهم، فإنهم لما وافقوهم على مفهوم وحدة الله، وعلى عدم جواز قيام الحوادث لله، نفوا الأفعال عن الله، واعتبروا الفعل هو نفسه المفعول والخلق هو المخلوق، وأنه أراد قديمًا، ثم خلق العالم حديثًا. فاستطالت عليهم الفلاسفة من هذا الباب، وسألوهم: كيف يمكن للمؤثر التام أن يتراخى عنه أثره؟

وتلك مسألة تخبّط فيها الفلاسفة والمتكلمة، فالفلاسفة يريدون ربط الله بالعالم ربط العلة بالمعلول، وأن العالم حدث معه ولم يتأخر عنه، والمتكلمة يريدون تراخي خلق العالم عن إرادة الله لذلك.

وطريقة القرآن تكذّب كلاهما؛ لأن الله قال: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾﴾، فقد صرّح أنه إذا قضى أن يخلق خلقًا فإنما يقول له كن فيكون، وحرف الفاء يوجب التعقيب دون التراخي، وهذا يدلّ على أن فعل الخلق منه حادث، وأن المفعول لا يتبع الفعل ولا يتأخّر عنه بالزمان.

وكذلك قال: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾، فربط إرادة الشيء بإيجاده بكلمة كن، ثم يكون ذلك الشيء دون أن يتراخى عن الفعل.

أما من قال أن إرادته في إيجاد الشيء تكون في الأزل على أن يخلقه في الوقت المعين له، فكلامه باطل والآية تردّ عليه، فإن ذلك لو صحّ للزم أن يقول الله: ﴿كُن﴾ لكل شيء أوجده جملة واحدة منذ الأزل، ثم يوجد كل شيء بحسب زمانه الذي اقتضاه له، ولا يبقى معنى للآية.

وقوله أنه قادر على أن يخلق مثلهم يدلّ على المستقبل، وأن الله إذا أراد أن يخلق مثلهم فإنه سيقول ﴿كُن﴾، فتكون تلك المخلوقات بحسبه. فعندما نقول إن إرادة الله أزلية، فإنما نعني بها الصفة. أما أفراد تلك الإرادة فهي متعلقة بالحوادث، وتلك الحوادث تعقبها بالزمان دون أن تتراخى عنها.

وكذلك من بين اعتراضات الفلاسفة على دليل حدوث العالم، أنهم لا يوافقون المتكلمة على انحصار الموجود الممكن في القسمة بين الجوهر والعرض. فهم يثبتون موجودات ممكنة خارجة عن القسمين، وبالتالي فهم لا يسلّمون أن حدوث الأجسام السفلية وأعراضها يقتضي حدوث الأجسام العلوية.

ثم إن للدهريين بعد ذلك أن يسألوا: لو تنزّلنا بالقول أن العالم ممكن، فهل صفة الإمكان في نفسها ممكنة أم واجبة؟ فإن هذا السؤال لازم لمن يرى الإمكان ثبوتيًّا. فإن كانت صفة الإمكان ممكنة، فهذا يقتضي جواز زوالها، وزوال الإمكان يقتضي الوجوب أو الامتناع. وهذا يقتضي جواز انقلاب الشيء فيصبح واجب الوجود بعد أن كان ممكن الوجود. والمتكلمون بسطوا القول في الممكن والواجب، دون أن يلزموا خصومهم من الدهريين بحجج تامة على منع انقلاب الممكن إلى واجب.

أما عن التسلسل الذي أبطله المتكلمون، فالفلاسفة لا يرونه باطلًا؛ لأنهم لما قالوا بقدم العالم، قالوا كذلك بعدم تناهي الزمان، إذ كلما حصل منه جزء عدم قبله جزء آخر، ولا يلزمهم من ذلك محال. ولذلك أجازوا تعاقب الأعراض على الجوهر إلى ما لا نهاية، وهذا يعتبر من المحالات عند المتكلمين وليس هو كذلك عند الفلاسفة. فاختلاف القول في حدوث العالم وقدمه ينتج عنه حتمًا الاختلاف في صحة وقوع التسلسل إلى ما لا نهاية، ولم يكن أحد منهم قادرًا على حسم الجواب وإلزام الآخر به.

وينبغي التنبيه على أن بطلان دليل الحدوث لا يدلّ بحال من الأحوال على قدم العالم، إلا على من يتبع طريقة الباقلاني القائل أن بطلان الدليل يوجب بطلان المدلول. فهذا باطل ومردود، وإن كان بعض متكلمي الأشاعرة التزموا ذلك في دليل الحدوث خاصة، وزعموا أنه الدليل الوحيد على حدوث العالم، ولا يمكن إثبات حدوث العالم بغيره.

ولعلّ ما ذكره الجويني في «الشامل» شاهد على ذلك، إذ قال هناك ردًا على الصالحي: «**إذا جوّزت تعرّي الجواهر عن الأعراض، فكيف تستدل على حدث الجوهر؟ إذ لا سبيل إلى معرفة حدثها سوى ما قدّمناه.**

وكل مذهب يسد باب الاستدلال على حدث الجواهر فهو مردود»[١].

وهذا الذي ذكره الجويني باطل ولا يخلو من مجازفة، فإن عدم عثوره على دليل آخر على الحدوث لا يلزم منه الجزم بعدم السبيل إلى معرفة حدث الجواهر، إلا عند المغرور المكابر.

ومن بين ما التزمه المتكلمة كذلك في دليل حدوث العالم، قولهم بعدم بقاء الأعراض. فإن الأصل أنها تبقى ببقاء الجواهر، إلا أن المتكلمين التزموا القول إنها لا تبقى زمانين، وأن الأعراض متجددة ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله بفعل الفاعل القادر. والدافع الذي دفعهم لذلك القول هو إثبات البقاء لله، فإن غاية دليل الحدوث أن يثبت الصانع، ولا يثبت بقاءه بعد إحداثه للعالم. فدفعوا ذلك بقولهم أن الجواهر لا تتعرّى من الأعراض وأن الأعراض لا تبقى زمانين، فاقتضى تجدد تلك الأعراض على الدوام، وهذا التجدد هو من فعل الصانع، فلولاه ما بقيت تلك الجواهر، ولما بقي العالم.

أما مسألة السكون والحركة التي أثارها المتكلمون، فالحق أنهم لم يحسنوا أبدًا تقريرها. ومع كثرة حديثهم عنها عبر القرون، إلا أنها ازدادت تناقضًا وغموضًا. ورغم كثرة ما تحدثوا به عن إثبات حدوث السكون، إلا أنه لم يشفع لهم ذلك بشيء، ولم يتمكنوا من أن يوردوا دليلًا عقليًّا صحيحًا واحدًا خاليًا من التناقض والإشكال حول كون السكون وجوديًّا.

وهذه الدعوى هي من دعائم دليل حدوث العالم عندهم، إذ أن من أسس تلك الحجة القول إن الجواهر يستحيل تعرّيها عن الأعراض، ولكنهم لم يقدموا دليلًا وافيًا على كون السكون وجوديًّا وحادثًا؛ لأن كون الشيء حادثًا لا يلزم منه أن يكون ضده حادثًا، وينبغي بناء دليل منفصل في ذلك.

---

(١) الشامل في أصول الدين ص٢١٢.

وقد سبق أن ذكرنا كلام الرازي الذي أقرّ فيه أن قولهم بكون السكون وجوديًّا لا بُدّ منه لإثبات صحة حدوث العالم، أو بالأحرى صحة دليلهم على حدوث العالم. وهذه الالتزامات التي اضطر المتكلمون إلى الخضوع لها مع الزمان، وأدّت إلى تهذيب الدليل وإطالته كثيرًا بالمقدمات تدلّ على عدم نضوج تلك الحجة عند متقدميهم، بدليل أنهم وجدوا فيها العديد من الثغرات، فعملوا على ردم تلك الهوات عبر التسليم ببعض الإلزامات.

وتأثير الفلاسفة على الرازي يبدو واضحًا من خلال كتاباته، وخاصة المتأخرة منها، وإن كان خالفهم ببعض المسائل. فإن مخالفتهم لبعض المسائل لا تعني أنه لم يتأثر بهم؛ بل الاستفادة والتأثير واقع ومشهور، إلا أنه لم يتابعهم على كل شيء. فلا نكون مجافين للحقيقة ومجحفين بحق الرازي إن قلنا أنه كان من المشّائية[1] إلى جانب الكندي والفارابي وابن سينا والطوسي وابن رشد؛ لأنه كان مريدًا لأرسطو وإن لم يكن من أتباعه.

ومن بين من تأثر بهم الرازي كذلك هو أفلاطون معلم أرسطو. والذي يقف على كتاب «المباحث المشرقية»، يدرك تأثر الرازي الواضح بفلسفة أفلاطون. وأقرّ كثير من الباحثين المعاصرين بتأثر الرازي بأفلاطون، وأن كثيرًا من آرائه كانت من تأثير مذهب أفلاطون، وأن أكثر ما قاله الرازي في مباحث الفلك ومراتب النفس مأخوذ من مذهب أفلاطون. وكذلك قوله في ماهية الزمان والمكان والبعد مأخوذ من أفلاطون.

والفخر الرازي من الناس القلائل الذين انتفعوا من كل الملل والنحل واستفادوا من كل أحد، فقد كان يستعين بآراء ابن ملكا البغدادي

(١) المشائية لقب يُطلق على أتباع أرسطو؛ لأن أرسطو كان يعلّم الناس وهو يمشي.

في اعتراضاته على الفلاسفة، ويستعين بالفلاسفة في اعتراضاته على المعتزلة، ويستعين بالمعتزلة في اعتراضاته على أصحابه من الأشاعرة، ويستعين بالأشاعرة في اعتراضاته على الحنابلة والكرامية. ولذلك وقع في كل ذلك الكم الهائل من الاضطراب والتناقض.

والحاصل أننا قد رأينا ما نالته تلك النظرية القائلة بحدوث العالم وإثبات صانعه من اعتراضات شديدة وانتقادات سديدة قرّرها المنازعون للمتكلمين، منهم الفلاسفة الذين يؤمنون بقدم العالم وقدم صانعه، ومنهم الدهرية الذين لا يؤمنون بوجود الصانع، ومنهم أهل الحديث الذين يؤمنون بحدوث العالم وقدم الصانع، إلا أنهم ينكرون فكرة أن القديم لا تحلّ عليه الحوادث، وهي الفكرة التي أوقعت المتكلمة في تلك اللجة.

وبالتالي نجد أن النظرية بعد أن نالت كثيرًا من الطعن والنقد عبر سنين طويلة، ووُجهت إليها العديد من السهام التي أصابتها بمقتل، قام الأشاعرة بتهذيبها ومحاولة سدّ الثغرات فيها وتقويتها، فبنوا عليها مقدمات فرعية طويلة لكل من تلك المقدمات الثلاثة. والعجيب بعد ذلك أنهم زعموا أن الدليل يفيد اليقين بالرغم من رفض كثير من العقلاء له، فضلًا عن جهالة العوام له.

ثم انظر إلى ذلك الدليل على وجود الصانع كيف بنوه، فقد تكلم الجويني على أحكام الجواهر والأعراض، وأثبت الجوهر الفرد. ثم أثبت أربعة أصول؛ وهي المحالات الأربعة: استحالة عدم القديم، واستحالة قيام العرض بالعرض، واستحالة قيام العرض بنفسه، واستحالة تعرّي الجواهر عن الأعراض. ثم شرع بعد ذلك في بيان دليل حدوث العالم، ثم أثبت بعده وجود الصانع. فتأمل طول الدليل ووعورة مسلكه.

والعجيب أنهم عدّوه أصلًا من أصول الدين ولا يتمّ الدين إلا به، على اعتبار أن المكلف لن يسعه الجزم بثبوت الله إلا بهذا الدليل. فهل

يعقل أن يكون مثل هذا الدليل مفيدًا للقطع والجزم وقد تنازع عليه العقلاء والحكماء كما يحلو لهم تسميتهم، إلى جانب أهل الحديث الأثريين، وطال النزاع بينهم قرونًا طويلة؟

وهل يعقل أن يكون واجبًا على كل مكلّف يدخل الإسلام؟ وهل كان رسول الله ﷺ وصحابته الأبرار يعرفون هذا الدليل؟ وهل طالبوا أحدًا به، فضلًا عن أن يطالبوا المكلفين باستحضار دليل عقلي قاطع على وجود الله؟

وهذا الدليل الذي تمسّكوا به هو من أسباب لجوئهم إلى نفي علوّ الله على خلقه ونفي الاستواء؛ لأن الاستواء عرض من الأعراض، وفعل الله له يثبت قيام الحادث بذاته، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. فانظر كيف أدّى بهم هذا التهافت في الأفكار إلى كل تلك البدع والضلالات.

بل إن الأمر أجلّ من ذلك وأعظم، فإن المتكلمة في حقيقة أمرهم لم يثبتوا وجود الله؛ بل أثبتوا وجود إلٰه قديم صانع للعالم. وبين الاثنين بون شاسع، فإن الله الذي نؤمن به ويمثل الإيمان به الركن الأول في الدين هو الله الذي ذكرت أوصافه في القرآن والسُّنَّة، وهو يستوي على عرشه فوق السماء، وله علم وقدرة ورحمة، وله يدين وعينين، ويسمع ويبصر ويغضب ويرضى ويفرح ويتكلم وينزل إلى السماء، بينما هذا الإلٰه الذي أثبته المتكلمة لا حيّز له ولا مكان، ولا هو خارج العالم ولا داخله، ولا تحلّ به الحوادث، وهو بسيط لا يقبل الانقسام والتركيب، وبالتالي أنكروا كثيرًا من الصفات الذاتية والفعلية المثبتة في القرآن والسُّنَّة. فالحاصل أنهم لم يعرفوا الله ولم يؤمنوا به على حقيقته وعلى وصفه؛ بل آمنوا بذات أخرى نسجوها بخيالاتهم وتوصّلوا إليها بفكرهم، ثم ادعوا أنها هي الله.

والذات لا تتميز عن غيرها الا بصفاتها، فلو أن أحدًا ادعى أنه يعرف شخصًا ما على سبيل المثال، وقال أن عمره كذا وشكله كذا وهيئته كذا وأصله كذا ولغته كذا وحرفته كذا، ثم تبيّن أنه على خلاف ذلك كلّه، لأجاب الناس أنه لم يعرفه على حقيقته، وأن ذاك الذي وصفه شخص آخر. وهؤلاء المتكلمة ادعوا أنهم عرفوا الله، إلا أنهم وصفوه بخلاف ما وصف به نفسه في القرآن، مما يفيد أنهم لم يعرفوا الله حقًّا ولم يؤمنوا به؛ بل آمنوا بذات أخرى أثبتوها بطرقهم، ثم زعموا أنها هي الله، وهي التي يريدونها بشهادتهم أن لا إلٰه إلا الله، وكأن لسان حالهم يقول: لا نؤمن بإله إلا على مبانينا، ووفق الوصف التي أثبتناه بطريقتنا.

وكان عمدتهم في إثبات وجود هذا الإلٰه يتمثل في إثبات حدوث العالم. إلا إنهم لم يتفقوا على طريقة معيّنة في إثبات حدوث العالم والاستدلال به على ثبوت الصانع، فعامة المعتزلة اعتمدوا طريقة الجواهر بينما اعتمد الأشاعرة طريقة الأعراض. وأبو هذيل هو أول من استعمل الجواهر والأعراض في إثبات حدوث العالم، وطريقته تمثلت في أربع ركائز. **الأولى** هي أن الجسم لا يخلو من معان وهي السكون والحركة والاجتماع والافتراق. **والثانية** أن تلك المعاني محدثة. **والثالثة** أن الجسم لا ينفك منها ولا يسبقها. **والرابعة** أنه ما لم ينفك من الحوادث فهو حادث.

وتلقّف الأشاعرة الطريقة منه وحاولوا تقويتها وتقويمها بأن قرروا أن الأعراض لا تقوم ببعضها، وأنها لا تبقى زمانين. وتمسكوا بقاعدتين؛ **الأولى** فلسفية ومحل اتفاق بينهم، وهي: ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، **والثانية** كلامية، وهي: استحالة تسلسل حوادث لا أول لها.

ولقد ذكرنا من قبل أن دليل الحدوث يعتمد على الجوهر الفرد

وتماثل الجواهر، حيث أثبت العلم الحديث بطلانهما بلا شك. فهو دليل ساقط ولا يحمل وجه دلالة علمية، إلا أن الأشاعرة نظروا إليه على الدوام باعتباره دليلًا قاطعًا يفيد اليقين على وجود الله.

ولعل كل تلك الطعون التي ذكرناها على الدليل أفقدته المصداقية عند المتكلمين وأفضت بهم إلى العزوف عنه، فنجد الجويني نفسه بعد أن اعتمده في «الإرشاد» و«الشامل» وأطال النفس في بيانه وتحمس في نصرته وتعصّب له ضد معارضيه، يعرض عنه في رسالته «النظامية» ويعتمد دليلًا آخر وهو المسمى بدليل الجواز، والذي يراه أقرب للإسلام وروحه، وقال بعد ذكره لذلك الدليل: «**وهذا الفصل في إثبات حدث العالم أنجح وأوقع من طرق حوتها مجلدات**»[(١)].

فالجويني يقرّ بأن المجلدات التي كتبها هو وأصحابه في الدفاع عن دليل الأعراض لا طائل منها ولا تشفي غليلًا ولا تسمن ولا تغني من جوع. ولم يذكر الجويني في هذا الدليل الجوهر الفرد ولا الأعراض ولا غيرها من القصص التي أشغل المتكلمة بها أنفسهم، وكأنه يقرّ بتهافتها وعدم صلاحها لمخاطبة من لم يشتغل بالفلسفة، لذلك لما أراد توجيه عقيدته للوزير نظام الملك تيقن عدم صلاحية مثل هذا الدليل للاستدلال عليه عند المسلمين.

أما الغزالي، فاعتمد على دليل الحركة والسكون ودليل الإرادة ودليل الوجوب والإمكان لإثبات حدوث العالم. ودليل الإرادة مبني على الأصل القائل بمنع قيام الحوادث في القديم، وهو عماد أصول المتكلمة وأعظم أركان مذهبهم كما أشرنا إليه مرارًا وتكرارًا. ودليل الوجوب والإمكان مبني على فكرة أن العالم ممكن، وقد ترجّح جانب وجوده على جانب عدمه.

---

(١) النظامية ص١٨.

ولكن الترجيح في الحقيقة لا يكون إلا بين بدلين، وأن يكون حال الشيء على خلافهما، فإذا حصل الترجيح بين وجود العالم وعدمه، تعيّن أن يكون العالم في حالة لا وجود ولا عدم قبل أن يتم ترجيح جانب الوجود على جانب العدم. ومن أجل ذلك لا يمكن التسليم أن فعل الخلق من باب ترجيح الوجود على العدم. ففرّوا من ذلك بالقول أن الماهيات في مرتبة بين الوجود والعدم، فلا هي موجودة ولا معدومة.

أما الرازي، فقد اعتمد في «الأربعين» على دليل الحركة والسكون وعوّل عليه كثيرًا. وهو مبني على كون السكون عرضًا وجوديًّا. وذكر كذلك دليل الواجب والممكن، ودليل الحصول الأزلي للجسم، ودليل تناهي مقادير الأجسام. وكلها أدلة تستند إلى الأجسام بدون التعويل على الأعراض؛ لأنه لا يقول بفناء الأعراض.

واعتمد الآمدي في «أبكار الأفكار» دليل الحدوث، ثم قدح به في «غاية المرام» واعتمد دليل التناهي. وقد أدرك الآمدي أن كل ما ذكر عن جواهر العالم السفلي لا يلزم طرده في مكنونات العالم العلوي، والقياس فيها فاسد.

وقد تقدم قولنا أن العلم الحديث يؤيد ما ذهب إليه الآمدي، فقد اكتشف علماء الفيزياء والفلك ما يُسمى بالمادة المظلمة، وتنتشر بين المجرات والنجوم، وهي تختلف اختلافًا جوهريًّا وجذريًّا عن المادة المعروفة. وقد بسطنا ذلك في موضعه.

وهذا التخبط والتردد في آراء أئمة الكلام والرجوع عن حجج دافعوا عنها لعقود طويلة، تدلّ على قدر عظيم من الحيرة في قلوبهم تجاه ما يقرّرونه، وكأنهم كانوا يكذبون على الناس بزعمهم قطعية تلك الأدلة وأنها تفيد اليقين، إذ ثبت أن هذا الجدال العميق والموهم بالثقة العالية

كان يخلّف وراءه زعزعة عظيمة في القلوب وريبة كبيرة بما يقرّرونه من حجج ومقدمات ودلالات.

وقد قدّم يحيى النحوي النصراني دليلًا على حدوث الأجسام مبني على تناهي القوة، ولا يحتاج فيه إلى ذكر أعراضها؛ بل بناه على صفة تناهي قوة الجسم. وكذلك أبو بركات البغدادي وابن رشد وغيرهم ذكروا غيرها من الأدلة، وابن حزم نقل بعضها، وذكر غيرها كذلك.

والدليل الذي ذكره الجويني في رسالته الأخيرة وإن كان أقرب إلى الحق من دليل الحدوث وأقل تخبطًا وتناقضًا، إلا أنه غير سديد وتعترضه كذلك بعض الثغرات. وخلاصة دليل الجويني أن الجواهر والأعراض وجدت على هيئة ممكنة مخصوصة مقدّرة، فجاز لها أن تكون بخلافها. وما ثبت جوازه استحال الحكم بوجوبه، وبالتالي يستحيل القول بقدمه، فهو مفتقر إلى مؤثر ومقتض اقتضاه على ما هو عليه. فإذا ثبت أن العالم ممكن وجائز ثبت افتقاره إلى علة مؤثرة قديمة.

هذا هو حاصل الدليل بإيجاز، وآفته أنه يعلّق وجود المؤثر على الإمكان والجواز، فيقول إنه إن كان على تلك الهيئة فقد كان يمكن أن يكون على خلافه، وأن ثبوت الجائزات من غير مقتض لها باطل، وأن هيئات الأجسام لا يستحيل فرض تشكّلها على هيئات أخرى.

وهذا هو محل النزاع في الحقيقة، إذ أن ما يعدّه هو من الجائزات قد يكون واجبًا عند غيره؛ لأنه لم يثبت أن ذلك المقدار وذلك الشكل المخصوص لذلك الشيء بعينه كان يمكن أن يكون على خلاف ما هو، وإنما اعتمد على جنس الأشياء، وظنّ أن تعدد الأشكال والمقادير في كافة الأفراد يعني إمكان كل فرد منها على التحلّي بأي شكل منها وأي مقدار منها. والدهري الذي لا يؤمن بالصانع قد ينازعه في ذلك بالقول إن ذلك المقدار لم يكن جائزًا لكل فرد؛ بل لذلك الفرد خاصة.

ثم إن هذا ليس هو المعوّل عليه، إذ حاصله أنه لو كانت الجبال تزيد اضطراب الأرض بدلًا من أن تكون أوتادًا وتعمل على تثبيتها، والسماء لا تنزل المطر، والليل يختلط بالنهار، والكواكب تتصادم، لقلنا أن هذا جائز، ويمكن وجود غيره.

والحق أن علة الافتقار إلى الصانع ليست مجرد وجود تلك الأشياء على وفق ضابط ومقدار معين؛ بل كونها جاءت متفقة مع معيشة الناس على الأرض ومكمّلة لها، وفيها صلاح لحياة الإنسان. وصلاح العالم لسكنى الإنسان والحيوان في الأرض وعمارتها هو الذي يدلّ على وجود المؤثر الصانع المتعمد لإحداث هذا التوافق والتناسب، وأن يخلق العالم وفق مصالح الأحياء فيه.

وذكر ابن حزم دليل التناهي، حيث اقتبسه من البغدادي الذي بدوره أخذه من يحيى النحوي. وهذا الدليل مبني على مبدأ تناهي القوة. وقد نقله عنه أبو الخير بن سوار، وخلاصته أنه كل جسم متناه، والعالم جسم، فالعالم إذن متناه. وكل جسم متناه فقوته متناهية، فالعالم قوته متناهية. وقد أشاد ابن سوار بهذا الدليل، وقال أنه أولى بالقبول من دليل المتكلمة. وكان يحيى النحوي متكلمًا وحاذقًا في أصول الفلاسفة ومنطقهم، وكان يلتزم الردّ على أبرقلس الذي يقول بقدم العالم، وهو من أشهر أتباع مدرسة أفلوطين.

ونحن هنا لا نبغي الانتصار لرأي الفلاسفة مطلقًا؛ بل إننا لا نرتاب في كون الحق مع المتكلمة في حقيقة حدوث العالم، وهو الذي دلّ عليه السمع، وانتصر له العلم الحديث، ويميل إليه اليوم كافة علماء الطبيعة أن الكون حادث وله بداية. وإنما نعتب على المتكلمة التزامهم ببعض القضايا الفلسفية والكلامية التي أفسدت عليهم تقرير الحق في تلك المسألة، فإن المعتزلة أسسوا هذا الدليل بداية وكان فاسدًا وقبيحًا،

فحمله الأشاعرة عنهم ليهذبوه، فبدلًا من أن يصلحوه شحنوه بالتناقضات والمغالطات، فزادوه قبحًا وفسادًا.

وسبب ذلك أن الأشاعرة راموا التوفيق بين الحق والباطل، فأرادوا إثبات الصفات الواردة في السمع، إلا أنهم في الوقت نفسه أرادوا الالتزام بالأصلين الفلسفيين من أصول الفلسفة اليونانية، وهما القول بوحدانية القديم وبساطته، والقول بمنع قيام الحادث في القديم. وكل ضلال المتكلمين في مبحث الأسماء والصفات إنما يرجع إلى أحد هذين القولين، أو ما يلزم منها.

فالأصل الأول أوقعهم في آفتين كبيرتين: القول إن الوجود زائد عن الماهية، والقول إن الصفة غير الموصوف. فقولهم بالوجود مهّد لمتابعتهم طريقة ابن سينا في تقسيم الموجودات إلى واجب وممكن، والقول بالممكن والواجب مقتضى ذلك القول. فقالوا أن الممكن يحتاج في وجوده وعدمه إلى سبب، ولا يترجّح أحد طرفيه إلا لمرجح. وهذا يلزمهم القول أن ماهيات الأشياء هي في حالة لا وجود ولا عدم.

إلا أن للمنازع أن يقول: إن الإمكان إما أن يكون وجوديًا أو عدميًا. فلو كان وجوديًا للزم أن يكون ذاتيًا ملازمًا للممكن، بالرغم من عدم وجود الممكن نفسه. وهذا باطل متناقض، إلا أن نقول بعدم كون الإمكان ذاتيًا ملازمًا للماهية، والمتكلمة لم يوضحوا معنى هذا الإمكان الوجودي الخارج عن الماهية. كما أن هذا التقسيم يفضي إلى القول إن المعدوم شيء، والمتكلمة الأشاعرة لا يرون ذلك. ولو كان عدميًا، لما ظهر أثره على الممكن إلا بوجود الممكن نفسه، وهذا يفضي إلى الدور.

فتعيّن القول إن الإمكان يلحق الماهية في رتبة اللا وجود واللا عدم، وبالتالي فقبل أن يترجّح جانب الوجود على العدم للماهية ينبغي ترجيح جانب الوجود على العدم للإمكان نفسه. وهذا يفضي إلى التسلسل.

فالقول بترجيح الوجود على العدم ينبع من أحكام الوهم والخيال؛ لأنه غير قائم على اعتبار الموجودات والأعيان في الخارج. والأولى منه هو القول بالإيجاد من عدم، بلا افتقار أو ترجيح، فإنه لا مطمع للفلاسفة في ذلك.

أما قول المتكلمة بالصفة، فقد وسّع عليهم باب القدماء، فألجأهم ذلك إلى إنكار العديد من الصفات حرصًا منهم على نفي تعدد القدماء.

أما **الأصل الثاني** القاضي باستحالة قيام الحادث بالقديم، فقد أغلق عليهم باب الأفعال والكثير من الصفات والأفعال الواردة في القرآن الكريم. ثم ألجأهم إلى القول أن الفعل هو المفعول، ثم وصفوا الباري أنه المُبدئ دون سبب وبلا واسطة، ونفوا العلل الكونية في أفعال الباري وعطلوا حكمته. ونفوا أن يكون الفعل صفة كمال أو نقص، فمنعوا التحسين والتقبيح العقليين، وكل ذلك من شؤم تلك القاعدة الفلسفية.

إلا أنهم ذهبوا إلى القول بحدوث العالم، فراموا الجمع بين ذلك كله ولم يدركوا استحالة الجمع بين تلك القواعد وبين صفات الله الواردة في القرآن؛ لأنها تجمع بين المتناقضات. فأدّت بهم محاولة التوفيق تلك إلى القول بعدم جواز تسلسل الآثار إلى ما لا نهاية، إضافة إلى قولهم بالجوهر الفرد وحمله لكافة الأعراض ومن بينها الحياة، وقولهم بتماثل الجواهر السفلية والعلوية، وقولهم بوجودية السكون والحركة وتضادهما، وقولهم باستحالة تجرّد الجواهر من أعراضها، وقولهم بعدم بقاء الأعراض زمانين، فخرج دليلهم على حدوث العالم دليلًا كئيبًا مشوّهًا بالإشكالات، وزاخرًا بالتناقضات، وتنفر الفطر السوية منه، وتعسر العقول العادية على فهمه. ثم زعموا بالرغم من كل ذلك أنه دليل قطعي يفيد اليقين، وأن لا دليل سواه على وجود الصانع. لذلك شنّعوا على كل من يطعن على الدليل أو مقدماته؛ لأنهم لم يملكوا غيره. وقد رأينا أن الفلاسفة طمعوا بهم واستطالوا عليهم لأجل قولهم بعدم حلول الحوادث

بالقديم، فنفوا الإرادة والاختيار لله، ولم يقدر المتكلمة على إثباتها، فتخبطوا ووقعوا في خلط عظيم.

وإنما كان يمكن ردّ ما تقوله الفلاسفة لو التزم المتكلمة طريقة القرآن، وأثبتوا صفات الله وأفعاله كما تقررت في القرآن الكريم، ولم يبالغوا في النفي والتأويل. إلا أن موافقة المتكلمة للفلاسفة في ذينك الأصلين أضعفتهم عن مناورة الفلاسفة، وأعجزتهم عن ردّ شبهاتهم.

وعندما حاول أبو حامد الغزالي الردّ على الفلاسفة في «تهافته» الذي لا يخلو من تهافت، ذكر المسألة الأولى في الردّ على قولهم بقدم العالم، فقال فيه: «**قولهم: يستحيل صدور حادث من قديم مطلقًا؛ لأننا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلًا، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح؛ بل كان وجود العالم ممكنًا إمكانًا صرفًا. فإذا حدث بعد ذلك لم يخل إما أن يتجدد مرجح أو لم يتجدد. فإن لم يتجدد مرجح بقي العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك. وإن تجدد مرجح فمن محدث ذلك الترجيح؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل؟ وبالجملة فأحوال القديم إذا كانت متشابة فإما أن لا يوجد عنه شيء قط، وإما أن لا يوجد على الدوام. فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع، فهو محال**».

فهذا ما ذكره أبو حامد في المسألة الأولى عن قدم العالم، وهو ينقل فيه عن الفلاسفة. وكلامه يفيد أن الذي عوّل عليه الفلاسفة بدليلهم ذاك هو مسألة الترجيح للممكن، فرمى بمحل النزاع بعيدًا وعرض المسألة على أن أصلها يعود إلى مسألة الإمكان والترجيح.

والحقيقة أن الذي نقله أبو حامد عن الفلاسفة ليس بدقيق، فإما أنه لم يستوعب مقالتهم جيدًا، وإما أنه تعمّد التغافل عن بعض الركائز التي يستند إليها مذهب الفلاسفة؛ لأن فيه مقتل المتكلمة، ويعجزون عن الردّ

عليه. فإن الإمكان والترجيح وإن كانت من الوجوه التي ذكرها الفلاسفة، إلا أنها لم تكن المعوّل عليه في أصلهم ذاك؛ بل المعوّل عليه هو مبدأ التغير الحاصل في الإلٰه، لا الترجيح الواقع في إيجاد العالم.

ونقل تمام عبارتهم كما ذكرها أبرقلس في حجته الرابعة في كتابه: «مبادئ العلوم الإلٰهية». فقد قال أبرقلس: «**لو كان خالقًا للعالم بعد أن لم يخلقه للزمه التحرك والتغير، والتغير يحتاج إلى زمان، وهو ممنوع على الله. لذلك فإما أن يخلق على الدوام وإما أن لا يخلق أبدًا**».

وقد اعتمد أبرقلس في ذلك على فرضيات أرسطو التي تزعم أن الحركة والانتقال من نشاط إلى نشاط تدل على الحاجة والنقص، واعتبرها فعلًا غير كامل، وأن كل فعل غير كامل يحتاج إلى زمان، فيكون الله محتاجًا إلى زمان. وهذا هو الذي أكّد عليه أرسطو، حيث استبعد فعل الخلق على الله، لكونه يدل على الحدوث. لذلك ذهب الفلاسفة اليونان إلى منع حصول تغيرٍ في نشاط الله يفضي إلى فعلٍ بعد تركٍ أو تركٍ بعد فعلٍ. وأصبحت تلك الفكرة من أصولهم المتفق عليها ولا خلاف عندهم فيها.

وقد رتّب عليها فرفوريوس قوله أن الله يخلق بمحض إرادته، وليس له فعل يخلق به. وقالوا أن الربّ يجب أن يكون خالقًا دومًا ولا يجوز أن يمرّ عليه وقت لم يكن فيه خالقًا. ثم اعترض عليهم بعض متكلمة النصارى أن هذا يجعله فاعلًا موجبًا؛ لأنه ينزع عنه حقيقة الإرادة والاختيار.

ومن بين من نشط في الردّ على أبرقلس والفلاسفة في ذلك يحيى النحوي. ويحيى هذا اسمه جون فيلوبونس، وهو متكلم نصراني من الإسكندرية، وعاش زمن الخليفة علي بن أبي طالب ﷺ أو بعده بقليل،

وقد برع في الفلسفة والمنطق، وكان من أبرز أتباع الفلسفة الأفلاطونية الحديثة[١].

وقد ردّ يحيى على أبرقلس وكتب رسالته: «ضد أبرقلس في مسألة قدم العالم»، واضطر فيها إلى متابعة فرفوريوس في كون قدرة الله هي إرادته، فقال يحيى أن الله يخلق بإرادته، وبالتالي لا يكون محتاجًا إلى فعلٍ وتغيرٍ ولا إلى زمان، وأن الله عندما يفعل ويخلق فلا يفعل داخل إطار الزمان، وأن من يخلق بدون شيء قادر على أن يفعل بدون زمان.

وقد ذكر يحيى وجهين في الفرق بين الطبيعة والله. **الفرق الأول** أن الطبيعة تخلق من مثال سابق، والله يخلق من لا شيء. **والفرق الثاني** أن الطبيعة تحتاج إلى زمان في خلقها، والله لا يحتاج إليه. فبذلك يكون يحيى قد نفى الخلق الأزلي، ولكنه أثبت الخلق اللحظي، وهو الذي لا يحتاج فاعله إلى فعل وزمان. وبذلك يكون قد اتفق مع أبرقلس وأرسطو وفرفوريوس في مسألة الحركة والفعل.

وتلك نتيجة لا بُدّ له منها، فيحيى إنما هو ابن الفلسفة والتلميذ البار للمدرسة الأفلاطونية الحديثة، ولا يقدر على معارضة الفلاسفة في أعظم أصولهم، فاختار موافقتهم في بعض الأمور، وحاول قدر إمكانه أن يختزل موارد النزاع بينه وبين الفلاسفة، والاقتصار على مسألة قدم العالم في مخالفتهم، بدلًا من أن يخالفهم في أعظم أصولهم.

والمتأمل في مسألة الخلق اللحظي، يجد أن الأشاعرة لم يذهبوا بعيدًا عن ذلك عندما قالوا أن الخلق هو المخلوق. فهذا عين الخلق

---

(١) سبب تسميته بالنحوي أنه كان ضالعًا في النحو، ولما ردّ على الفلاسفة كانوا يذكرونه في كتاباتهم بالنحوي يعيّرونه به ليحطّوا من شأنه، يريدون من ذلك القول إن صنعته النحو لا الفلسفة.

اللحظي الذي قاله يحيى النحوي من قبل. وكذلك مقالة فرفوريوس في أنه ليس لله فعلًا يخلق به، هي تمام ما قاله الأشاعرة.

ومن اطلع على كامل ما كتبه أبرقلس ويحيى في مسألة قدم العالم، يجد أن أبا حامد الغزالي كان عالة عليهما وأخذ أكثر مادة كتابه «التهافت» من رسائلهما. وهذا ليس رأيًا ننفرد به لكي نُتهم بالتحامل؛ بل يشاطرنا عليه البعض، كظهير الدين البيهقي، حيث ذكر ترجمة يحيى النحوي في كتابه: «تتمة صيوان الحكمة»، فقال فيها: «**وأكثر ما أورده الإمام حجة الإسلام الغزالي** رَحِمَهُ الله **في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوي**».

وذهب إليه كذلك الدكتور عبد الرحمٰن بدوي من المعاصرين، وقال في ذلك: «**لا بد أن الغزالي اعتمد عليهم - أي حجج أبرقلس وردود يحيى - وإن كان لم يذكرهما؛ لأنه لا يذكر مصادره، خصوصًا أن يحيى هو الآخر فيلسوف. ولكن يكفي النظر في ردّ يحيى على أبرقلس في قدم العالم ليكشف أن الغزالي ينقل خلاصته ولا يضيف شيئًا جوهريًّا إليه، إنما الخلاف في العبارات والاصطلاحات. فالحجة الأولى التي يوردها الغزالي من حجج القائلين بالقدم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقًا هي الحجة الثالثة من حجج أبرقلس، وقد ردّ عليها النحوي بمثل ما أورده الغزالي باعتراضاته وإلزاماته والردود على الاعتراضات والإلزامات. والحجة الثانية من حجج القائلين بالقدم وهي الخاصة باستحالة التقدم بالزمان هي بعينها الحجة الخامسة من حجج أبرقلس، وقد ردّ عليها النحوي بما سيقوله الغزالي أيضًا. والدليل الثالث عند الغزالي يناظر الحجة الثانية من حجج أبرقلس وإن اختلفت العبارة**».

وهذا هو الذي ذهب إليه أيضًا حسام الدين الألوسي في كتابه «حوار بين الفلاسفة والمتكلمين»، حيث ذكر أن الغزالي لم يضف شيئًا جديدًا في تلك المسألة يستحق الوقوف عليه.

وليس ذلك وحده ما أخذوه عن يحيى النحوي؛ بل إن الدليل الذي أورده الغزالي عن فلك زحل والمشتري قد ذكره النحوي بلفظه وحروفه، وذكره كذلك الفيلسوف اليهودي أبو سعد الفيومي في «الأمانات». ويحيى النحوي هو كذلك أول من ذكر فكرة تخصيص الإرادة الإلٰهية لوقت دون وقت. وهو كذلك أول من ذكر أن السماء والأرض لهما الخصائص والصفات نفسها، وهو ما عوّل عليه المتكلمة في مبدأ تماثل الأجسام السفلية والعلوية. وهو أول من ذكر مبدأ استحالة التسلسل، بقوله في الدعوى الثالثة له في كتابه: «**إذا كان لا بد من حدوث عدد لا نهائي من الأشياء قبل حدوث شيء واحد، فذلك الشيء يستحيل أن يحدث**». وهذه هي القاعدة الكلامية المعروفة التي تمسك المتكلمة بها. وكذلك قال أنه قبل العالم لم يكن مادة ولا زمان ولا حركة تمامًا، وهو ما قاله الأب أوغسطين أيضًا في كتاب «مدينة الله» أن الكون والزمان خلقا معًا، وأن العالم أزلي مع الله قول باطل. وهي نفس الحجة التي ذكرها الغزالي في «تهافته». فالحق أن الغزالي إنما نقل ما كتبه متكلمة النصارى من قبله، واقتات على أفكارهم في تلك المسائل. والمؤسف أن نجد من بعض المعاصرين من يشيد بكتاب «التهافت» معتبرًا إياه من إبداعات الغزالي وأحد دعائم الفكر الإسلامي.

والقصد من الكلام أن نبيّن أن مسألة حدوث العالم وثبوت الصانع والتي زعم المتكلمة برهنتها يقينًا، أثارت الكثير من الجدل عند أهل صناعة الجدل والكلام من الفلاسفة والمتكلمة، وأحدثت نزاعات طويلة بينهم. وتلك الطريقة التي اتبعها المتكلمة في إثبات الصانع عن طريق إثبات حدوث العالم بالقضايا المنطقية أضعفت قدرتهم على إتمام تلك الأدلة، وذلك لالتزامهم ببعض الأصول الفلسفية وبعض المسالك الصعبة التي ألزمتهم بأقوالٍ ليست من الدين، وتخالف نصوص الكتاب المبين، ولم يقل بها أحد من الأنبياء المرسلين.

واعلم أن خير الأدلة على حدوث العالم ما احتوى على أمرين: أن يكون بسيطًا وقائمًا على الحس والمشاهدة، وأن يكون له أصل شرعي. أما البساطة، فلأن الدليل مقدمٌ إلى عامة الناس بهدف إقناعهم، والمقدمات العويصة المذكورة في دليل الجواهر والأعراض تحتاج إلى متمرّسين في فنون الفلسفة والكلام، وينبغي على الدليل أن يدركه العالم والجاهل، ولا يكون حكرًا على أهل الفلسفة والكلام. والاعتماد على الحس والمشاهدة في النظر ليس بحكرٍ على أهل الفلسفة والنظر؛ بل يتقنه كل عاقل، والشريعة إنما نزلت لجموع العقلاء المكلفين. أما ما كان له أصل شرعي؛ فلأن الله يدلّنا على خير الأقوال والحجج لمواجهة الشاك والحائر والتائه، وهو أعلم بقوة الحجج وتأثيرها على السامع.

ويمكن بالتالي ذكر دليل يجمع بين الأمرين، ودعنا نسميه هنا بدليل الصلاح، ووجدت دليل العناية لابن رشد مقاربًا له، إلا أنه ليس تام الدلالة، ولم يحظ بعنايته. ومكمن الإشكال في دليل العناية لابن رشد أنه تعرّض لقضية الاختراع مع تحرّي الضبط والدقة فيه، وأن الموجودات موجودة وفقًا لوجود الإنسان، دون أن يذكر سببًا لها وغاية منها أو غرضًا من وجودها.

وحاصل دليل الصلاح هو بيان صلاح ذلك العالم لمعيشة الإنسان، ما يدل على قصد وإرادة من قاصدٍ مريدٍ في خلق العالم وإنشائه وفق مصالح الإنسان. وتفصيل الدليل هو أننا نرى العالم يجري على وفق مصالحنا، فالأنهار التي فيه تمدّنا بالماء، والمطر ينزل من السماء فيسقي به الأرض ويحيي الموات منها، والجبال مثبتة في الأرض كالأوتاد، والنجوم تهدي الناس في أسفارهم، وتعاقب الليل والنهار وتعاقب الفصول الأربعة في مختلف الأماكن، واختلاف المشارق والمغارب. وكذلك توفر السمع والبصر لنا يعيننا على المعيشة، وتركيبة خلق الأجسام، وكذلك وجود الأنعام لنركبها ولنأكل من لحمها.

وضبط العالم على وفق قوانين ومقادير منضبطة تجري كلها لمصلحة الإنسان يدلّ على وجود حكيم عاقلٍ وراء ذلك الضبط، ويدبر الأشياء والمقادير بإحكام. ولا يجوز أنً يكون العالم نفسه؛ لأن العالم لا يخلق قوانينه ويضبط نفسه بنفسه، فلزم أن يكون غيره، وقد راعى مصالح الحياة فيه وأراد لها أن تجري وفق مصلحة الإنسان.

وهذا الذي ذكرناه كله مستمد من القرآن والذكر الحكيم، كقوله تعالى: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ ﴿٥٧﴾ أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾﴾، وقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾ لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَٰهُ حُطَٰمًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ ﴿٦٥﴾﴾، وقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ ﴿٦٩﴾ لَوْ نَشَآءُ جَعَلْنَٰهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ ﴿٧٠﴾ أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ ﴿٧٢﴾ نَحْنُ جَعَلْنَٰهَا تَذْكِرَةً وَمَتَٰعًا لِّلْمُقْوِينَ ﴿٧٣﴾﴾.

فهذا دليل ذكره الخالق في محكم كتابه، ويعتمد على ذكر المشاهدات المحسوسة أمامنا كالماء والنار والحرث والمني، ثم نبحث في آثار تلك الأشياء، فنجد أن لها منافع شتى للناس. ولأجل ذلك نجزم أن هناك من أوجدها للناس خاصة لتسهيل معيشتهم؛ لأنها لو وُجدت بأنفسها لما كانت تجري بالضرورة وفق مصالح الناس على نسق مخصوص، فدلّ على أن هناك من أوجدها وأرادها أن توجد وفق مصالحنا على ذلك النسق. ولهذا الدليل ميزتان:

الأول: أنه دليل موافق لأحكام الفطرة، والمعنى أنه بسيط أليف. أما كونه بسيطًا، فلأنه سهل وشارح بنفسه، ولا يلزمه تعلّم علوم فلسفية ولا فنون جدلية، وإنما يكفيه عقل صحيح وفطرة سوية. أما أنه أليف، فلأنه دليل تقبله الفطر، وتألفه القلوب، وتتصوره العقول، لا تلك الأدلة الكلامية التي تمجّها الأذواق والأنفس، وتعافها القلوب والعقول.

وعمدة الدليل تكمن في الاستناد إلى فكرة نفي المصادفة. وهي مقدمة بديهية لا ينازع عليها أحد، ويتفق عليها العالم والجاهل والعاقل والسفيه والذكي والبليد، إذ أن وجود الأشياء على ترتيب ونسق معين وبتناغم وانسجام بحيث ينتفع شيء من وجود شيء آخر لا يكون مصادفة أبدًا؛ بل يضطرنا اضطرارًا للحكم بالقصد إلى ذلك بالثبوت ونفي المصادفة.

الثاني: أنه يثبت وجود الصانع بمباشرة النظر إلى الأشياء المحسوسة المشاهدة من حولنا، وملاحظة ما تجرّه من منافع ومصالح للإنسان، فنستشهد بذلك على إرادة متعمدة على إيجادها وفق مصالحنا. وهي إرادة لقوي حكيم خالق لنا، وأن إرادة الصانع لتلك الأشياء بإيجادها على وفق مصالح الحياة تدل على حدوث تلك الأشياء. فالدليل يثبت وجود الصانع، ومنه نثبت حدوث العالم من حولنا. ويتم ذلك دون الاضطرار للتحدث عما هو غائب عنا، ودون الاضطرار لقياس الغائب على الشاهد، ودون الخوض في مفاهيم مجردة ومعاني كلية يصعب على العقول فهمها.

والفلاسفة نظروا إلى تلك الأشياء من حولنا نظرة مجردة عن تأمل تلك المصالح والمنافع التي تدل على أنها موجودة بقصد، لا أنها موجودة بلا قصد. وثبوت القصد هو الذي يثبت أنها حادثة موجودة من قبل مدبر وقاصد ومريد.

ويكفي مثل هذا الدليل البديهي البسيط الأليف على وجود الله ليحرّك به الفطرة السوية للإنسان، فيؤمن بوجود الله. ومتى آمن بوجود الله، يسلّم بكون القرآن الكريم كتابه ومحمد بن عبد الله رسوله ونبيه، للأدلة الدالة على ذلك.

أما إن لم ينفع هذا الدليل مع أحد، فليعلم المسلم والناظر

والمتكلم أننا لسنا مطالبين باختراع الأدلة العقلية المؤيدة لوجود الله، ولا أمرنا الشارع بالتكلف في إقناع الناس بذلك، ولا الاجتهاد في بناء الحجج المثبتة للصانع. لذلك اقتصرنا على ما ورد في القرآن، إيمانًا منا أن ما ذكره الله في كتابه أصلح لعباده مما لم يذكره.

فالحاصل أن المتكلمة تأثروا بالفلاسفة تأثرًا شديدًا لا يسعهم إنكاره، فقد كانوا عالة عليهم في تشييد أصول مذهبهم، ثم استقلّوا عنهم في الفروع. وهذا الذي وقع فيه يحيى النحوي ومن معه من متكلمة النصارى هو عين ما وقع فيه المتكلمون الإسلاميون من بعدهم. وهو مسار طبيعي في الصراعات الفكرية، فيحيى النحوي وافق الفلاسفة على بعض أصولهم، فلم يقدر على الخروج من عباءتهم، وظل متدثرًا بدثارهم، فلما اضطر للرد عليهم التزم تلك الالتزامات. والمتكلمة لما استنوا سنّته وقعوا في جنس ما وقع به والتزموا بجنس ما التزم به أدى بهم ذلك إلى موافقة الفلاسفة على بعض أصولهم، فوقعوا في فخّهم ولزمهم الرد على أصولهم.

وبالجملة، فقد لعب المتكلمة لعبة الفلسفة على قواعد الفلاسفة، ثم خاصموهم، وسمّوا اللعبة علم الكلام. ولو لم يسلكوا تلك المسالك الوعرة، ولم يلتزموا تلك الأصول النكرة، لكانوا في سعة من أمرهم ومنعة من دينهم، ولعلت صولتهم على خصومهم، ولَمَا علا عليهم الأسفلون والملحدون، إلا أنهم آثروا سلوك مسلك الفلاسفة في الردّ عليهم، فخسروا الأمرين، فلا هم رفعوا راية الدين، ولا هم قطعوا حجج الملحدين، أو كما قال شيخ الإسلام: «لا للإسلام نصروا ولا للفلاسفة كسروا».

وهؤلاء الذين قالوا بقدم العالم، فإن منهم الفلاسفة الذين يؤمنون بالله على أنه علة تامة، ومنهم الدهريون الذين لا يؤمنون بوجود الإلٰه ولا عدمه لأنه خالق الوجود والعدم، ومنهم الملاحدة الذين نفوا الأديان

والشرائع. واتفقت كلمتهم جميعًا على القول بقدم العالم، إما انتصارًا لمذاهبهم، أو انتقامًا من شرائع خصومهم.

ومن التزم مذهب قدم العالم بطريقة استحالة الترجيح بلا مرجح وألزم بها خصومه، فإنه كان يسهل عليه بعد ذلك نفي الشرائع والنبوات والمعجزات بالطريقة نفسها، فيقول حينئذ: لِمَ اختار الله محمدًا نبيًّا ولم يختر غيره؟ ولِمَ أنزل كتابه بلغة العرب لا لغة غيرهم؟ ولِمَ جعل بيته الحرام في الحجاز لا في غيرها؟ فلا يبقى معه وجه للشرائع والأديان.

وهذا ما أثار حفيظة العقلاء من المفكرين والمتكلمة ورجال الدين على اختلاف دياناتهم، ودعاهم إلى الاستنفار في وجه ذلك المِعول الذي يريد هدم الأديان. فكان على متكلمة الإسلام إدراك أن المأمن لا يكون إلا بالتزام طريقة القرآن، وأن طريقة الفلاسفة عويصة المسالك وتفضي إلى شر المهالك.

ومن أعجب دعاوى المتكلمة زعمهم أن غاية ما يسمى بعلم الكلام إنما تكمن في الدفاع عن عقائد الإسلام، وتقديم الإثبات العقلي الذي تحتاجه في الصمود في وجه الديانات والأفكار الأخرى. والحق أن مثل تلك الدعوى لا نجد لها انعكاسًا على أرض الواقع.

وينبغي علينا أن لا ننكر أن الجهمية والمعتزلة هم أول من أقام أسس الكلام الإسلامي في بدايات القرن الثاني الهجري، وزعموا أنهم وظفوه ليخدم عقائد الإسلام ويدافع عنها. ولكن مثل تلك الغاية النبيلة ـ على تقدير صحتها ـ سرعان ما تلاشت في ظل التأثر الكبير بالفلسفة اليونانية، وهوس المتكلمين في أصولها وقواعدها. فاختلط الحق بالباطل والحابل بالنابل، وبات المرء يسمع من المتكلمين جدلًا ممزوجًا بالفلسفة. ومن هنا كان لزامًا علينا تبيان الفرق بين الكلام والفلسفة، والحدّ بينهما.

ولو صحّت دعوى المتكلمة لكان مصدر التلقي الوحيد لهم هو الشرع والنقل، وما على العقل بعد ذلك إلا الدفاع عن تلك العقائد، واستحضار الشواهد والحجج العقلية التامة على صحتها. وهذا هو الأصل المأمول والمعوّل عليه في نشأة هذا العلم كما زعموا، إلا أنه لم يقم برسالته تلك كما أراد لها المتكلمون، وإنما بات يمتهن مهنة الرقيب على نصوص الشرع، وردّ ما حكم العقل باستحالته أو تأويلها بما يوافق العقل. وهذا ما رأيناه من خلال نقلنا للأقوال الكثيرة المختلفة عنهم.

وزعمُ العقل باستحالة أمر من الأمور، وبالتالي ردّه وردّ كافة النصوص التي تقول به، إنما يدلّ على أنه استقلّ بالتلقي والحكم على الأصول، وأنه تجاوز الغاية التي عُقد لأجلها، وهي الدفاع عن عقائد الإسلام وأصوله متى صحّت.

ففن الكلام، أو علم الكلام كما يحلو للبعض تسميته ليس من المفترض به عندئذ أن يحكم على الأصول؛ بل تقتصر مهمته على الدفاع عنها متى صحّت بالشرع. ولو صحّ أن مصدر التلقي الوحيد له هو الشرع، لاقتصر دوره على الدفاع عن أصول الدين. ولكن ليس هذا هو الذي حدث، فقد رأينا كيف أنهم ينكرون أن يكون خبر الواحد مفيدًا للعلم، وبالتالي لا يأخذون منه عقيدة ولا علمًا. كما رأينا طرائق الاستدلال عندهم كيف أنها استقلت بعملها عن الاستدلال الشرعي، وأنهم لا يدفعون حجة عقلية لهم بتناقضها مع الشارع، وإنما يردّون النقل الذي صادم تلك الحجة العقلية محل النظر عندهم، أو يتأولونه بشتى التأويلات الغثة بما لا يصادم النظر المعتبر عندهم.

واستقلال الكلام في اعتبار الحقائق واعتمادها، وتصويب الشرع وردّ النقل وتأويل بعضه بما يتفق معها، هو بحد ذاته أظهر دليل على خروجه عن المظلة التي شُرع لأجلها بحسب زعمهم. بل إن الكلام منذ

نشأته وهو مصبوغ بالفلسفة، ولا يتصوّره أحد بدون ذلك. وننبّه هنا لأمرين:

الأول: أن الدين الحنيف قد ذكر لنا العقائد التي ينبغي علينا تصديقها والإيمان بها، ونحن نسلّم بها، فلا ينبغي أن يعدو عمل المتكلمين في مضمار البحث عن إثبات تلك العقائد بعد التسليم بصحتها، خلافًا للفيلسوف الذي يبدأ من نقطة الصفر باحثًا عن الحقيقة. فالفلسفة تقرّر الحقائق، ولا ينبغي لمثل الكلام الإسلامي أن يقرّر الحقائق ابتداءً؛ بل هو يدافع عنها بعد أن سلّم بصحّتها من طريق سمعي.

أما مسألة صحتها من عدمه، فذلك يرجع إلى علماء الشريعة وأهل التفسير الذين يعرفون أسباب النزول ومعاني الآيات وما ورد فيها عن النبي ﷺ وعن السلف، وأهل الحديث الذي يميّزون بين الصحيح والضعيف، ويحفظون كل ما ورد عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين من الأخبار والآثار.

لذلك فمن كان عنده دين يؤمن به ويصدّق بما جاء فيه، فلا حاجة له بالفلسفة. ومن افتقر إليها، فإنما افتقر إلى الدين باعتباره المصدر الموثوق الذي يأخذ اعتقاداته منه. لذلك لا وجود لما يسمى بالفلسفة الإسلامية، ولا ينبغي لها أن تكون.

الثاني: أن الكلام بصفته الأولى التي وُصف بها ـ وهي مهمة إثبات عقائد الدين والدفاع عنها ـ لا يعدو كونه قواعد وأدوات في المنطق يستخدمها المتكلم في ذلك المجال، وتعينه على التوصل إلى النتيجة المعروفة والمحكومة سلفًا عنده، خلافًا للفيلسوف الذي يستعمل مثل تلك الأدوات لمعرفة الحقيقة الغائبة عنه.

والقدرة على استعمال قواعد الجدل والمنطق لإثبات الحقائق لا

تسمى علمًا؛ بل هي فن. وما بدر من بعض أهل العلم من تسميتهم له بعلم الكلام إنما كان على سبيل التسامح والتجوّز وشيوع المصطلح، وإلا فإنه لا توجد له أصول ومسلّمات ثابتة يتفق عليها الباحث فيه ويرجع إليها عند الخلاف كمرجعية له. لذلك لا يحسن تسميته علمًا بالمعنى الدقيق للعلم.

وفن الكلام في صورته الإسلامية قد تجاوز مهمة الدفاع عن العقائد في مرحلة مبكرة جدًّا من تاريخ نشوئه إلى مهمة تقرير الحقائق. لذلك تجده يقرر الحقيقة المرادة ثم يُبيِّن توافقها مع الإسلام. ولا يخفى أن هذا حيد عن الغاية التي وُلد هذا الفن من أجلها، وهي الدفاع عن العقيدة المقررة عنده سلفًا، لا تقريرها بالنظر العقلي والبحث المجرد بأدوات الفلسفة.

والجهمية والمعتزلة تأثروا منذ نشأتهم بالفلسفة اليونانية، وحاولوا التوفيق بينها وبين عقائد الإسلام ليصلوا إلى انسجام بينهما. وتأثر المتكلمة بالفلسفة اليونانية ظهر واضحًا منذ نشأة ذلك العلم، وخوضه في المباحث الفلسفية التي تتكلم حول ماهية الذات وصفاتها ووجودها. فهذه مباحث عميقة وأصيلة من صُلب الفلسفة، وموغلة في القدم، ويرجع تاريخها إلى اليونان القديمة.

وتجلّى ذلك التأثير بربط المتكلمين لتلك المباحث بذات الله التي يطلقون عليها اسم الذات القديمة الواجبة الوجود، ثم ظهرت من خلاله البدع القاضية بنفي صفاته، وغير ذلك مما قرره المتكلمون التزامًا لما أملته عليهم أصول الفلسفة وقواعد المنطق، وتأثرًا بها في المقام الأول. وكل ما ذكروه عن القديم والمحدث، والممكن والواجب، والجوهر الفرد، ونظرية المعدوم، والجواهر والأعراض، دليل على أنهم استقلوا عن الشرع في البحث عن الحقائق. وهذا هو مفهوم الفلسفة، فإن غايتها البحث عن الحكمة والحق، ومن يبحث عن الحكمة لا يعرفها مسبقًا.

وهذا ما كان عليه فلاسفة اليونان، إذ أقاموا كل تلك الجدليات في إطار سعيهم لفهم مباحث الطبيعيات و الإلٰهيات.

أما المتكلمون الإسلاميون، فالأصل بهم أنهم تجاوزوا تلك المرحلة، كون الشرع قد كفل لهم الحقائق والأحكام. وما كان عليهم إلا الدفاع عما تبنّاه الشرع وقال به. ولكن المتأمل في كتبهم وتاريخهم ـ أعني المتكلمين ـ يجد أنهم قد انساقوا منذ نشأة هذا العلم إلى البحث عن الحقائق، ومحاولة التوصل إلى العقائد بطريق النظر والعقل، حتى تتوافق مقتضيات عقولهم ومخرجات بحوثهم مع أصول الشرع، مما أدى إلى تورط الكلام الإسلامي ووقوعه في أحضان الفلسفة، بعد أن قدّروا له أن يولد ويخرج من رحمها. فكان من نتيجة ذلك أنهم عجزوا في أكثر الأحوال عن التوفيق بينهما، فحاولوا الجمع بينهما عن طريق ردّ النصوص تارة بحجة أنها أخبار آحاد، أو بتأويلها تأويلات شتى تجمع بين الغث والهزيل والفاسد.

وحتى إن صحّ القول إن بعض تلك الأقوال والمذاهب التي ذهب إليها المتكلمون لم يسبقهم إليها أحد، إلا أنها تظل رهينة الفلسفة وحبيسة أصولها. فالشرع الحنيف لم يذكر تقسيم الموجودات إلى الممكن والواجب، أو الجواهر والأعراض، أو الموجود والمعدوم، وكون الوجوب والإمكان ثبوتيين أو عدميين، كما لم يشر إلى الجوهر الفرد، ولم يقل ببقاء الأعراض، واستحالة تعرّي الجواهر عن الأعراض، واستحالة قيام الحادث بالقديم، وكون الوجود زائدًا عن الماهية أم لا، وكون الله باقيًا بذاته أم ببقاء، وتقسيم صفات الله إلى صفات نفسية وذاتية. فهذه كلها مما توصّل إليه المتكلمة بمحض النظر العقلي، والاستقلال عن الشرع.

وقد اقتبسوا كثيرًا من تلك الأفكار من الفلاسفة كما ذكرنا في الفصل السابق، ثم بنوا عليه ما اعتقدوا صحته بطريق البرهان العقلي. ثم

عرضوه على الشريعة فوجدوا فيها نصوصًا تصادم ذلك، فعملوا على تأويل المتواتر منها، وردّ الآحاد منها. فكيف نقول بعد كل ذلك أن غاية الكلام هو الدفاع عن أصول الدين؟

فلا جرم أن تلك فرية كبيرة أطلقها المتكلمون وصدّقوها، وأوجبوا على الناس تصديقها، وحاربوا من أبان عوار منهجهم بكشف زيفها. ومجرد توصّل المتكلمين إلى صفات الله المسمّى عندهم بالقديم والواجب الوجود لا يعني أنهم دافعوا عن أصول الدين وأثبتوها بطريق العقل، فإن المسلم لا يعرف إن كان ما توصل إليه أولئك يوافق الدين؛ بل إن كثيرًا مما توصلوا إليه لم يذكره الشارع فضلًا عن أن يؤيده.

ومن ذلك نعلم خطأ ما ذهب إليه الحافظ البيهقي، إذ قال في مسألة نهي السلف عن الخوض في الكلام: «**ولم ينهوا عن علم الكلام لأن عينه مذموم أو غير مفيد. وكيف يكون العلم الذي يتوصّل به إلى معرفة الله ﷻ، وعلم صفاته، ومعرفة رسله، والفرق بين النبي الصادق، وبين المتنبئ الكاذب عليه مذمومًا أو مرغوبًا عنه؟ ولكنهم لإشفاقهم على الضعفاء أن لا يبلغوا ما يريدون منه فيضلّوا، نهوا عن الاشتغال به**»[1].

فقد قلنا أن مهمة هذا العلم ينبغي أن تنحصر في الدفاع عن عقائد الدين الثابتة في الشرع، ولا يتوصل إلى معرفتها بنفسه. ومجرد البحث عن صفات الله هو ولوج في مباحث الإلٰهيات الفلسفية لأنه لا طريق لذلك إلا تلك المباحث، فخرج عن كونه علمًا شرعيًّا وألحق بالفلسفة، شاء من شاء وأبى من أبى؛ لأن القائمين عليه توخوا معرفة الحقائق لا الدفاع عنها بعد التسليم بها. وهذا العلم الذي يُتوصل به إلى معرفة الله وعلم صفاته ليس جديرًا أن يكون علمًا شرعيًّا؛ لأن الشرع تكفل ببيان كل ذلك، إلا أن ينفي القائمون على هذا العلم ذلك.

---

(١) شعب الإيمان ص١٨١ ـ ١٨٢.

ومجرد العلم بمعرفة الله وصفاته ليس تشريفًا لهم، فإن فلاسفة اليونان توصّلوا إلى نحو ذلك باعتقادهم. إنما العبرة تكمن في صحة ما توصلوا إليه ومدى موافقته للشرع. فإن كثيرًا مما توصل إليه المتكلمة أدّى بهم إلى مخالفة الشرع مخالفات جسيمة، ثم شككوا بالنصوص وقاموا بتأويلها بما يوافق مذاهبهم بدلًا من التشكيك بصحة براهينهم، فنفى المعتزلة صفات الخالق، بينما أثبت الأشاعرة سبعًا منها فقط ـ مع أنهم في الحقيقة أثبتوا ستًّا ولم يثبتوا صفة الكلام على الوجه الشرعي الذي ينبغي ـ وأدّى بهم المطاف إلى القول إن القرآن مخلوق، وقسموا الكلام إلى نفسي ولفظي، ونفوا علوّ الخالق كما ورد في كثير من النصوص من القرآن والسُّنَّة، وتأوّلوا الاستواء، وتأوّلوا صفات اليد والعين والقدم وغيره، وغير ذلك الكثير من البدع التي ذهبوا إليها بمقتضيات الكلام، فكيف نقول بعد ذلك أن هذا العلم يدافع عن العقيدة الصحيحة، وقد جاء مخالفًا للنصوص الشرعية ومعارضًا لها؟

ومما يؤيد ما قلناه أيضًا أن الفرقتين الكبيرتين من المتكلمة ـ أعني المعتزلة والأشاعرة ـ قد توصلوا إلى كثير من الأصول والعقائد بما يخالف بعضهم البعض، مع أنهم يزعمون أنهم أعملوا الكلام في إثبات العقائد الإسلامية، إلا أنهم أثبتوا عقائد متباينة عن بعضها البعض ومتناقضة مع نصوص الشرع في كثير من المواضع. وهذا دليل على أن ما يُسمى بعلم الكلام استقل بالتوجه والتأثير والنتيجة عن الإطار العام للشريعة، فلا يمكن بعد ذلك اعتباره علمًا شرعيًّا، أو أنه قام على فكرة الدفاع عن عقائد الدين.

وصرّح ابن خلدون في «مقدمته» أن الكثير من القواعد والمقدمات في فن الكلام مقتبسة من كلام الفلاسفة في الطبيعيات و الإلٰهيات[١].

(١) مقدمة ابن خلدون ٢/ ٢١٣.

والمعتزلة هم من وضع الأسس العامة للكلام الإسلامي، وهم المقرّرون لطرائقه في البحث والاستدلال، ووضعوا المنهج العام للنظر العقلي. وكل ذلك قد تقدم إيراده مفصلًا في هذا الباب، فليراجعه من ذهل عنه.

ومن المعروف أن أبا الهذيل العلاف هو واضع اللبنة الأساسية للفكر الاعتزالي، ويمثل فكره منعطفًا مهمًا في الفكر الاعتزالي، وقاد المذهب إلى التحليق بعيدًا عن أصول الشرع والدين، وجعل من الجدال والمغالبة بالحجاج أشرف غاياته وأنبلها، حتى أنه كان يفتخر بقطع الخصوم. وقد أكثر المعتزلة النقل عنه وعن غيره من أئمتهم من تلك القصص التي تشير إلى قوة مغالبتهم للخصوم، ونسوا أن الحق لا يُعرف بقوة الحجاج ولا منطق اللسان، إنما هو نورٌ يقذفه الله في قلب العبد ويعليه على الباطل، ويؤيده بسُنَّنه.

وقد مرّت معنا الآراء التي قالها العلاف واقتبسها من الفلسفة اليونانية. وكان قد درس الفلسفة اليونانية في الكوفة واستفاد من حركة الترجمة التي كانت نشطة في أوجها في ذلك العصر. وذكر الشهرستاني شيئًا من ذلك، حيث قال: «**ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة، حيث نشرت أيام المأمون، فخلطت منهاجها بمناهج الكلام. وأفردتها فنًّا من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام، إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام فسمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنًّا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان. وكان أبو الهذيل العلاف شيخهم الأكبر، وافق الفلاسفة في أن الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، وكذلك قادر بقدرة وقدرته ذاته، وأبدع بدعًا في الكلام والإرادة وأفعال العباد، والقول بالقدر، والآجال، والأرزاق، كما سيأتي في حكاية مذهبه، وجرت بينه وبين هشام بن الحكم مناظرات في أحكام التشبيه، وأبو يعقوب الشحام، والآدمي صاحبا أبي الهذيل وافقاه في ذلك كله.**

ثم إبراهيم بن سيار النظام في أيام المعتصم، كان قد غلا في تقرير مذاهب الفلاسفة، وانفرد عن السلف ببدع في القدر والرفض، وعن أصحابه بمسائل نذكرها. ومن أصحابه محمد بن شبيب، وأبو شمر، وموسة بن عمران، والفضل الحدثي، وأحمد بن خابط، ووافقه الأسواري في جميع ما ذهب إليه من البدع. وكذلك الإسكافية أصحاب أبي جعفر الإسكافي، والجعفرية أصحاب الجعفر بن جعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب. ثم ظهرت بدع بشر بن المعتمر من القول بالتولد والإفراد فيه والميل إلى الطبيعيين من الفلاسفة، والقول بأن الله تعالى قادر على تعذيب الأطفال، وإذا فعل ذلك فهو ظالم، إلى غير ذلك مما تفرد عن أصحابه»[1].

فقد ذكر الشهرستاني عددًا من أئمة المعتزلة، وصرّح بتأثرهم بالفلاسفة اليونانيين واقتباسهم للمسائل منهم. إلا أنه تغافل عن حقيقة أن إمامه أبا الحسن الأشعري كان من هؤلاء، وتربى عند الجبائي وتتلمذ على يديه وأخذ الكلام منه، ثم أسس مذهبه بناءً على نفس منهاج الاستدلال. فإذا كان الجهمية والمعتزلة فراخ الفلاسفة كما يريد الشهرستاني أن يقول، صحّ أيضًا قولنا أن الأشاعرة والماتريدية هم فراخ الجهمية والمعتزلة، فقد تأثروا بهم وسلكوا مسلكهم واتبعوا منهاجهم في الاستدلال، وإن خالفوهم في كثير من الأصول. وكما أن المعتزلة استفادوا من تراث الفلاسفة، استفاد الأشاعرة من تراث المعتزلة.

وقد استمرت هيمنة المعتزلة على الساحة الفكرية وعلى زمام الكلام حتى القرن الرابع الهجري، حيث ظهر أبو الحسن الأشعري، وشاع مذهبه في أواخر ذلك القرن على يد الباقلاني. وورث الأشاعرة

---

(١) الملل والنحل ١/ ٢٩.

بعد ذلك كامل التراث الكلامي المعتزلي، فعلموا على لمّ شتات هذا التراث، وهذّبوه وصوّبوا بعض ما جاء فيه، ثم أقاموا صرح الكلام وشيّدوا أصوله ودعموا أركانه. إلا أن التأثير الفلسفي اليوناني عاد من جديد إلى ساحة الكلام الإسلامي، ثم اشتد ذلك التأثير في عهد أبي المعالي الجويني، وظهر ذلك من خلال كتابه «البرهان» وتأثره فيه بالمنطق الأرسطي وطريقة ابن سينا، حيث أرجع طرق الاستدلال المعتبرة إلى ما عليه الاعتبار عند اليونان. وكذلك عزف المتأخرون منهم بدءًا من الغزالي عن الحادث واستبدلوه بالممكن.

لذلك فإن منطق أرسطو وفلسفة ابن سينا شكّلا تأثيرًا كبيرًا في تأسيس الكلام الإسلامي بصورته الأشعرية، حيث استفاد الأشاعرة من تعمّق ابن سينا في متاهات الفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو، خلافًا للمعتزلة الذين لم ينتفعوا من كتبه لتقدمهم عنه في الزمان، لذلك لم ينضج عندهم الكلام، وبقي مشتتًا في كتبهم.

أما في عهد الرازي، فقد اكتمل التأثير الفلسفي وبلغ ذروته، واختلط فيه الفلسفة بالكلام بما يحيّر الناظر فيه ولا يمكنه الفصل بينهما. ومن يقف على بعض كتب الرازي ككتاب «المباحث المشرقية» وكتاب «المحصل»، وكتاب «المطالب العالية» يجد النفس الفلسفي ظاهرًا لا يخفى فيها. بل يمكن عدّها كتبًا فلسفية بامتياز.

وعلى سبيل المثال لا الحصر، نجده في معرض استدلاله على نفي حدوث كلام الله، يذكر بعض مقدّمات في ذلك، أوّلها أن كلام النفس أمر مغاير للإرادات والاعتقادات، ثم أن الباري موصوف بكلام النفس لأنه أمر ونهي، وأن مدلول العبارات في حق الله معنى وراء الاعتقادات، فثبت أنه موصوف بمعنى حقيقي[1]. فتأمل كيف صاغ الرازي حجته في

(١) الأربعين ٢/٢٤٩ ـ ٢٥١.

كون كلام الله غير حادث عن طريق ذكر تلك المقدمات. فلم يستشهد بأي نقل أو نص، إنما اكتفى بتقرير الحقائق المجردة بما يفضي إلى توافقها مع النقل. وهذا يندرج في باب الفلسفة التي تحثّ صاحبها على تقرير الحقيقة بالنظر المجرد من أي مرجعية أخرى مسلّمة بصحة تلك الحقيقة.

وهذا المنهج كان خلاف ما عليه الأشعري نفسه، حيث إنه لم يخض في تلك القضايا، فكان مما قاله في المسألة نفسها: «**إن قال قائل: لم قلتم أن الله تعالى لم يزل متكلمًا، وإن كلام الله تعالى غير مخلوق؟ قيل له: قلنا ذلك؛ لأن الله قال:** ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠]. **فلو كان القرآن مخلوقًا لكان الله تعالى قائلًا له كن، والقرآن قوله، ويستحيل أن يكون قوله مقولًا له**»[(١)]. فنجد أن الأشعري قد احتج بتلك الآية على إثبات عدم خلق القرآن، وهو الشيء الذي لا يرتضيه الرازي؛ بل آثر الخوض الفلسفي المعرفي في كافة البحوث والمسائل في كتبه.

بل إن تقسيم تلك الكتب التي ذكرناها عن الرازي معمول وفق النظرة الفلسفية المعرفية المجردة والباحثة عن الحقيقة، لا النظرة المنافحة عن أصول الدين. وهذا يؤكد أن خوض الرازي في مباحث الطبيعيات و الإلٰهيات إنما كان يريد منه استشراف المعرفة وإصابة الحقيقة التي ينبغي أن تتوافق في النهاية مع الدين، لا أنه سلّم بما جاء به الدين ابتداءً واقتصر على الدفاع عنه. أي أن بلوغ الحق واعتقاده ينبغي أن يمرّ عبر طريق الاستدلال والنظر العقلي من بوابة مستقلة عن نصوص الشرع والدين.

ومسألة خلق القرآن كانت من أشد المسائل نزاعًا بين المتكلمين،

---

(١) اللمع ص٣٣.

وذلك لتنوّع الأقوال والمذاهب فيها بين المتكلمين أنفسهم. وكذلك الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة أسماء الله تعالى، وفي مسائل القدر والأفعال والتولد، كلها كانت ساحات حرب كلامية شديدة الوغى.

وحتى النزاع الشهير الحاصل بين العلاف والنظام في وجود الجوهر كان مذهب الكلام فيه حاضرًا يستعمله كل طرف في وجه الآخر. وكذلك احتدم النزاع بين المعتزلة والجهمية في مسألة القدر والجبر، وكلٌّ منهم أعمل فنون الكلام والجدل بغية إثبات عقيدته.

وهذا يُبيِّن بجلاء أن ما يُسمى بعلم الكلام في مجمله وأكثر صوره وأمثلته لم يكن حاضرًا للدفاع عن عقائد الدين في وجه الكفار؛ بل للدفاع عن عقائد المتكلمة في وجه بعضهم البعض، مما يكشف عن أن وظيفته عند المتكلم كانت تتمثل في تقرير معتقداته هو، والدفاع عنها في وجه الخصوم أيًّا كانوا. ومن يتأمل كتب المتكلمة يجد أن ردودهم على الفرق الإسلامية الأخرى وردودهم على بعضهم البعض، أضعاف ردودهم على الفلاسفة والملاحدة والدهرية وأهل الديانات الأخرى. فبالجملة، لم يكن مذهب الكلام خادمًا لعقائد الدين؛ بل كان خادمًا لمذاهب المتكلمين، واستعملوه في الدفاع عن عقائدهم في وجه الخصوم، مسلمًا كان هذا الخصم أم كافرًا.

تم الكتاب بحمد الله وفضله وإحسانه في فجر يوم الجمعة السادس من رمضان من سنة خمس وثلاثين وأربعمائة وألف هجرية، الموافق للرابع من يوليو سنة أربع عشرة وألفين افرنجية. ثم تمت مراجعته وتنقيحه في العاشر من ربيع الأول من سنة إحدى وأربعين وأربعمائة وألف، الموافق السابع من نوفمبر سنة تسع عشرة وألفين.

نسأل الله أن يتقبّل عملنا هذا فيجعله خالصًا لوجهه الكريم، ويهدي به جموع الحيارى والضالين، ويُعلي به كلمة الحق واليقين، ويجعله شفاعة لنا من النار وذخرًا ليوم الدين.. يوم يقوم الناس لرب العالمين.

❋ ❋ ❋





المحتوى التفصيلي للمواضيع

الباب الأول: عن الأصول الكلامية

الفصل الأول: في الأحياز والجهات

عن معنى الحيز والمتحيز ـ المتحيز عند الجويني والرازي ـ قصور تعريف الرازي للمكان ـ قول أفلاطون وأرسطو في المكان ـ نقد تعريف أرسطو والرازي ـ اختيار الجرجاني والتفتازاني ـ قول ابن تيمية في الحيز ـ الفرق بين الحيز والمكان ـ اضطراب الرازي في حقيقة المكان ـ سبب صعوبة إيراد حد للحيز ـ هل الحيز وجودي أم عدمي ـ أن تعريف المكان يؤول إلى كونه عدميًّا ـ حجج الرازي في كون الحيز والجهة أمورًا وجودية ـ أن الجهات اعتبارية وإضافية ولا حقيقة لها في الخارج ـ أن ترجيح شيء على شيء لا يدل في نفسه على تغايرهما ـ أن الجهات مختلفة بحسب المشير إليها لا بحسب ذواتها ـ أن تمايز الحيزين عرفناه في الذهن ـ أن العبرة ليس بالكامن في الجهة بل بالمنفصل عنها ـ أن قولنا عن الجهة أنها عدمية لا يعني أنها لا شيء ـ الكلام في كون الحيز وجوديًّا لا عدميًّا، وذكر حججهم في ذلك ـ أن العبرة بالوجود هو الثبوت الخارجي مستقلًا عن افتراض الذهن ـ أن مجرد تمكننا من الإشارة إلى الحيز ليس بكاف في إثبات وجوديته ـ لو كان الحيّز موجودًا لاختص عن غيره من الأحياز بمخصص ـ أن القول بوجودية الأحياز يقتضي القول بالحلول ـ عن تحيز العالم نفسه ـ أن المكان المتعيّن لو كان موجودًا لكان ممكنًا ـ أن المكان لا يستغني عن المتمكن فيه ـ أن الجهة تعتبر باعتبار ذهن المشير إليها ولا تستقل عنه بالوجود ـ أن الجهات متجددة عند الإنسان ولا تثبت ـ الفرق بين تقدير الجهة والشيء الكامن في الجهة ـ شبهة من قال أن الخلاء وجودي ـ منشأ اضطرابهم في التفريق بين الوجودي والعدمي ـ أن العدمي لا يعني أنه بذاته عدم ـ المراد بالعدم المكاني ـ أن حقيقة الانتقال هو ترك فراغ وشغل فراغ آخر ـ أن الجهات والأحياز وراء العالم يلزمها دليل مستقل ـ رأي ابن تيمية في الحيز والجهة، والتعليق عليه ـ سوء فهم البعض لكلام ابن تيمية ـ أن الحيز يطلق باعتبارين ـ أن مرادنا بالفوق هو الفوق المطلق لا الفوق في داخل العالم ـ سبب حماس المتكلمة

في إبطال العلو لله ـ الدليل على بطلان أن يكون الله متحيزًا ـ لو كان حيز الله منفصلًا عنه لكان جزءًا من العالم ـ أن حيز العالم يجب أن يكون عدميًا ـ لا ينبغي القول إن الله في جهة وجودية من العالم ـ أن من الأنسب إطلاق وصف الفوق بدلًا من الجهة ـ كلام ابن تيمية في الجهة لله ـ أن سبب غلط المتكلمين في الجهة هو القياس الفاسد ـ أوهام ابن جهبل في تصوّر المسألة ـ أنه لا يلزم من تحيز العالم تحيز الله ـ شبهة تحيز العرش والرد عليها ـ لا محذور من إثبات الفوق ونفي التحيز على الله ـ مراد البعض من تسوية الجهة بالحيز ـ زعمُ الغزالي أن الله أحدث الجهات بواسطة خلق الإنسان.

الفصل الثاني: في الجواهر والأعراض

ما ذكره الأشاعرة في تعريف الجسم ـ أن تعريف الأشاعرة يلزمهم بكون النار والنور لا أجسام ـ لفظ الجسم عند العرب ـ مذاهب المتكلمة في الجوهر الفرد والأجسام والأعراض ـ ما قاله فلاسفة اليونان عن الجوهر الفرد ـ أن أكثر أدلة المتكلمة في الجوهر جدلية لا برهانية ـ مكمن خلط المتكلمة في ثبوت الجوهر الفرد ـ أن إثبات طول الجوهر الفرد يوجب قسمته ـ أن القسمة الذهنية للجسم توجب قسمته فعليًا ـ توهّم بعض المتكلمة في اعتبار الجوهر الفرد نقطة ـ أن وجود النقطة ذهني لا عيني في الخارج ـ استحالة تحيز النقطة ـ أن القول بالجوهر الفرد يبطل علوم الهندسة ـ حجج الجويني على وجود الجوهر الفرد ـ تخبط الجويني في مسألة انقضاء اللا متناهي ـ أن الجسم يحتاج إلى عدد لا يتناهى من الجواهر ـ خلط الجويني بين الكميات المتصلة والكميات المنفصلة ـ دعوى الأشاعرة أنه يمكن خلق حياة في الجوهر الفرد ـ حول قاعدة تماثل الجواهر عند المتكلمة ـ سبب تمسّك المتكلمة بتلك القاعدة ـ تعريف التماثل عند المتكلمة ـ كلام الجويني في تماثل الهواء مع النار والرد عليه ـ أن صفات الأجسام مختلفة لنفس ذواتها وماهياتها ـ أن اللون عرض تقبله النار ولا يقبله الهواء ـ مكمن تناقض المتكلمة الفاضح في الاستدلال بالقاعدة ـ أمثلة على بطلان التماثل ـ أن الأجسام لا تتماثل إلا بطريق المعجزات ـ لو جاز تماثل الجواهر لجاز تعرّي الجواهر عن الأعراض ـ تعارض كلام الرازي مع كلام الجويني ـ كلام الجويني في ذوبان الحجر والرد عليه ـ أن الشيء لا يتصف بالمحال من الصفات بل ينقلب جنسه ـ أن مكمن خلط المتكلمة هو توسيعهم لباب الإمكان والتجويز ـ أن عدم تقسيم المتكلمة الإمكان إلى مراتب أوقعهم في الخلط ـ قولهم باستحالة تعرّي الجوهر من أعراضه ـ فصل المتكلمة للمفاهيم المتلازمة عن بعضها ـ فساد قول الأشاعرة باستحالة قيام العرض بالعرض ـ أن تسارع الحركة من جنس قيام العرض بالعرض ـ أمثلة على قيام العرض بالعرض ـ

أن العدم والسلب ليست أعراضًا ـ أن وصف العلم بالصحيح والباطل من جنس قيام العرض بالعرض ـ أن التجويز لا يعني قيام كل عرض بكل عرض ـ أن العلم بالعلم بالشيء هو العلم بالشيء ـ الرد على كلام الأشعري في الأعراض ـ أن العبرة بالقيام هو الاختصاص ـ دعوى الأشاعرة أن الأعراض لا تبقى زمانين ـ الفرق بين الإعدام والعدم ـ مخالفة الرازي للأشاعرة في القول ببقاء الأعراض ـ أن فناء الأعراض في الزمان الثاني يدل على امتناع ذاتي ـ الأدلة التي عوّل عليها الأشاعرة في عدم بقاء الأعراض ـ أن الممتنع وجود الضدين لا وجود أحدهما حيثما وجد الآخر ـ أن العلة من كون البقاء بقاءً أنه بقاء للمحل المتصف به ـ مكمن خلط الأشاعرة في تلك المسألة والرد على حججهم ـ أن تخصيص تجدد العرض بمثله يفتقر إلى مخصص خارجي ـ أن الواقع والحس يكذب دعوى تجدد الأعراض ـ أن تجدد الأعراض يفضي إلى تجدد الأجسام ـ الفرق بين ما يثبته الحس وما لا يثبته.

الفصل الثالث: في الحوادث

تعريف الحادث عند المتكلمين ـ الأصلان اللذان اعتمد عليهما المتكلمة في الحوادث ـ حاصل برهان التطبيق، ونقضه وبيان فساده ـ لا تفاضل في الكميات اللا متناهية القابلة للعد ـ أن مثال الأعداد ينقض دليل البرهان ولكن لا يثبت السلسلة ـ أن مقدورات الله يفيد جواز السلسلة ـ حجة الأشعري في إبطال ذلك التسلسل، والرد عليه ـ أنه لا محذور من وقوع التسلسل في زمان لا يتناهى ـ أن الإشكال هو في وقوع التسلسل لا في فراغه ـ أن الذي انقضى في الحقيقة هو نفس الحوادث لا السلسلة ـ مثال الدراهم للجويني، والرد عليه ـ خلط الجويني بين ما هو متعاقب بالعلل ومتعاقب بالآثار ـ أن تعاقب الأعراض على الجواهر ليس من باب تسلسل العلل ـ الفرق بين تسلسل العلل والآثار ـ أن تسلسل الآثار هو فرع عن مسألة حدوث الجسم ـ أن الحقيقة تختلف عند انضمام حوادث غير متناهية للمجموع ـ توهّم الجويني أن الأزل حقيقة ثابتة ـ أن الزمان اعتباري افتراضي لا وجودي حقيقي ـ أن الزمان قديم لا حادث ـ أن الزمان مقياس وجود لا مقياس حركة ـ أن الله قادر على إحداث حادث في أي زمان شاء ـ أن القبل للزمان الأول ثابت ومتصور لله ـ حقيقة معنى الأزل والما لا نهاية ـ حقيقة مراد السلف من قولهم: «لم يزل» ـ الدليل على جواز حدوث حوادث لا أول لها ـ تنبيهات على الأغلاط التي وقع فيها بعض أهل العلم ـ أن ابن قيم الجوزية ذهب إلى وجوب تسلسل الأفعال ـ الرد على ابن القيم في وجوب تسلسل الأفعال ـ أن دوام الفاعلية لا يستوجب دوام الأفعال ـ أن ابن تيمية ذهب إلى جواز تسلسل الأفعال ـ الفرق بين قدم عين العالم وقدم نوع العالم ـ انقسام الناس في بيان قدم نوع العالم إلى فريقين ـ قول الملاحدة أن المادة لا تُفنى ولا تستحدث من عدم ـ

قول ابن تيمية في قدم العالم النوعي ـ دعوى ابن تيمية أن خلق الشيء من شيء أبلغ من خلقه من عدم ـ الدليل على أن خلق الشيء من عدم أبلغ في القدرة ـ أن هذا التسلسل يؤول إلى تعجيز الخالق ـ الفرق بين تسلسل العلل وتسلسل الشروط ـ أن عدم قيام الحوادث بالقديم أصل فلسفي سابق للمتكلمة ـ أن لازم قول المتكلمة هو أن الله فاعل موجب لا مختار ـ أن تعلق علم الله بمعلوم هو قيام للحوادث به ـ أدلة الغزالي على نفي قيام الحوادث بالله ـ أن الحوادث ليست من صفات الذات ـ خلط الغزالي بين النوع والأفراد ـ أن انفكاك الله عن الخلق قديم ـ أن السكوت عدمي لا وجودي ـ أن السمع والبصر يتعلقان بالمسموع والمرئي ـ فساد قول الأشاعرة في قدم الإرادة للحادث ـ أن قدم قصد الفاعل يفضي إلى نفي الاختيار عنه ـ دليل الرازي على أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ـ أن اتصاف الشيء بصفة الاتصاف بالمحدثات مشروط بإمكان وجودها ـ أن الممتنع هو إثبات الاتصاف بالصفة لا إمكان الاتصاف بها ـ أن الكمال هو وجود الحادث متى اقتضت الحكمة وجوده ـ أن النزاع هو في إمكان القابلية لا في ثبوتها ـ الفرق بين أزلية الصفة وأزلية الفعل.

الباب الثاني: فساد حجج المتكلمين في نفي العلوّ لله

الفصل الأول: مقدمة في بيان العلم وكيفية حصوله

المراد بالبديهيات والأوليات والحسيات ـ أن الحسيات تفيد اليقين في الإثبات لا في النفي ـ أن إثبات المحسوسات دون وجودها من جنس الوهم ـ عن الضروريات والنظريات والوهميات ـ لا اعتبار لأحكام الخيال في الإدراك ـ في المحال المطلق والمحال النسبي ـ أمثلة على المحال النسبي ـ أن المعجزات من المحالات النسبية ـ أن التقسيم بين النسبي والمطلق ضروري ـ أنه لا تصادم بين الحسيات والمحالات النسبية ـ عن التصور والحكم على الشيء ـ في انقلاب البديهي إلى كسبي ـ أن التصور الحاصل في البديهي ليس أمرًا ذاتيًا ـ أن المنغمس في أحكام الخيال تختلط عليه الأحكام ـ أن تشويش الذهن يؤدي إلى انقلاب الأحكام ـ من آثار الانقلاب الخلط بين أحكام الخيال وأحكام النظر ـ الفرق بين أهل الرياضيات وأهل الفلسفة ـ أسباب اختلاف الفلاسفة واختلاط الأحكام عندهم.

الفصل الثاني: علو الله بين الضرورة والنظر

مذاهب المتكلمة في مسألة المكان لله ـ فساد القول إن الله في كل مكان ـ في القول إن الله ليس في مكان ـ أن المتكلمة تمسكوا به التزامًا لا تقريرًا ـ لم يثبت للمتكلمة وجود ذات لا داخل العالم ولا خارجه ـ أن العلم بتحيز الذوات ضروري

بالفطرة ـ في عدم امتناع كون الله لا داخل العالم ولا خارجه ـ شبهة أن البديهيات لا يقع عليها الاختلاف ـ نقل أرسطو إجماع الأمم على كون الله في السماء ـ أن كافة الأمم اعتقدوا أن الإلٰه الأعظم في السماء ـ أن العرب عرفوا عقيدة علوّ الله في السماء ـ ما يشهد على أن العرب أقرّت بكون الله في السماء ـ أن عقيدة كون الله في السماء متأصلة في الفطرة ـ أن مكان وجود الذات هو أخص خصائصها ـ أن نفي وجود الإلٰه أقرب إلى العقل من إثبات وجوده دون مكانه ـ أنه لم يشر أحد من البشر غير الفلاسفة إلى فكرة وجود إلٰه دون مكان ـ أن الاعتبار هو للفطرة السوية لا لأي فطرة ـ أن حصول الشذوذ للفطرة لا يدل على عدم استقامتها ـ أن منازعة العقلاء للضروريات تبطل كافة حججهم ـ شبهة أن ما به المشاركة مغاير لما به المباينة ـ توهّم الرازي إمكان تعقل ذات بلا جهة أو مقدار ـ أن المعاني والمفاهيم المجردة خارجة عن محل النزاع ـ الفرق بين التعقل والتخيل ـ خلط الغزالي بين التخييل والإمكان ـ شبهة في عدم تخيل القوة الباصرة ـ فساد قياس الله على القوة الباصرة والخيال ـ شبهة في الجمع بين النفي والإثبات ـ أن القضية العامة هي الجمع بين النقيضين ـ شبهة أن القسمة العقلية تفرض وجود إلٰه بلا مكان ـ أن إيراد الأقسام ليس دليلًا في نفسه على إمكانها ـ خلط الرازي بين القسمة التخيلية والقسمة العقلية ـ شبهة ماهية الأعداد كونها بلا جهة أو حيز ـ تعسّف الرازي في إعمال الأقيسة ـ أن الملائكة والجان متحيزة ـ تناقض الرازي في شأن وجودية وعدمية الإضافات ـ شبهة أن المكان والزمان موجودان بلا جهة أو تحيز ـ أن الزمان لو كان وجوديًّا لكان أزليًّا ـ شبهة عن الجزم الحاصل بكون الواحد نصف الاثنين ـ أن الرازي اعترض على جنس حجته في موضع آخر ـ أن قضيتنا لا تتفاوت بداهة مع كون الواحد نصف الاثنين ـ أن كلام الرازي يفضي إلى نفي البديهيات ـ شبهة أنه لو كان الله يشار إليه بالحسّ لكان إما مماسًا أو مباينًا للعالم ـ خضوع الرازي لأحكام الخيال والنزوع إلى مقدمة فاسدة ـ أن الحكم المطلوب مبني على سبق إدراك تحيز الله والعالم ـ تناقض الرازي بتخليه عن القسمة التخيلية ـ أن مسألة المماسة والمباينة فرع كونه خارج أو داخل العالم ـ أن المماسة والمحاذاة إضافات اعتبارية لا حقيقية ـ أن أكثر الناس على خلاف ما زعم الرازي ـ كلام القاضي المعتزلي والغزالي في شذوذ مذاهبهم وقلة أتباعهم ـ طريقة المتكلمين في نفي الجهة والمكان عن الله ـ أن المقدمة الضرورية مقدمة على البرهانية ـ أن نفي وجود الله يعدل إثباته ونفي الجهة والمكان عنه ـ أن إنكار المتكلمة لعلوّ الله جاء التزامًا لا استدلالًا ـ أن نفي الجهة عن الله مع جواز رؤيته من أشد تناقضاتهم ـ أن العين لا ترى الشيء إلا أن يكون في جهة ـ أن البداهة تقضي بتحيّز المرئي ـ قول بعض الأشاعرة أن الرؤية تكون بالكشف والتجلي.

الفصل الثالث: عن مسألة رؤية الله

كلام الماتريدي في الرؤية والتعليق عليه ـ كلام التفتازاني في تفسير الرؤية بالإدراك ـ عمدة الجويني في نفي الجهة حال الرؤية ـ حجة الأشعري في إثبات الرؤية والتعليق عليها ـ أن صفة التحيز أخص من صفة الرؤية ـ محاولة الغزالي تهذيب حجة الأشعري ـ بيان فساد قياس الغزالي ـ أن الضرورة والنظر يقضيان أن المرئي في جهة من الرائي ـ خلط الغزالي في مسألة النظر إلى المرآة ـ انتقال الغزالي إلى مسلك الكشف في تفسير الرؤية ـ تخبط الغزالي بين الإدراك والتخييل ـ تفسير الرازي للرؤية بالانكشاف ـ ذكر إلزام بالقول بالجهة حال الرؤية لا مخلص لهم منه ـ غفلة الرازي عن قضية أساسية في المنطق ـ صحة الاستدلال على قضية بصحة معكوسها ـ تناقض الرازي بتخليه عن القياس في مسألة الرؤية ـ رد الرازي لشبهتين في الرؤية والتعليق على كلامه ـ أن القول بتنزيه الله خارج محل النزاع لاتفاق الجميع عليه ـ شبهة: أنكم حكمتم كذلك بصحة أمور تناقض الفطرة ـ شبهة: أن الله ليس له مثيل، فمن الطبيعي أن يكون على خلاف البديهة ـ شبهة: أن العقول لا تدركه، فلزم أن يكون على خلاف التصور ـ أن القول بالعلو سمعي ولا شيء في البداهة يحيله ـ أن مسألة علو الله مما يُقبل فيها السماع ـ عن وسائط الإنسان في الإدراك والمعرفة ـ أن البداهة من صنع الله ولا تخالف الحق ـ خلط الرازي بين حكم الخيال وحكم الفطرة ـ استعمال الرازي للفظ الوهم بالإجمال ـ ذكر رد ابن تيمية على الرازي في مسألة الوهم والخيال.

الفصل الرابع: الرد على حجج المتكلمين في العلو والتحيز

الرد المجمل على كافة حججهم ـ **الحجة الأولى**: لو كان متحيّزًا لكان مثلًا لسائر المتحيّزات في الماهية ـ لا يجوز قياس التحيز الجائز على التحيز الواجب الضروري ـ أن تماثل المتحيزات يوجب تماثل الأحياز ـ أن تماثل الأجسام مقتصر على تلك المشاهدة المحسوسة لا أي جسم ـ أن النور متحيز، خلافًا لقاعدة المتكلمة ـ إن الماهيات المتساوية يمتنع اختلافها في الصفات اللازمة ـ دعوى تمزق الأجسام فرع دعوى حدوث الأجسام ـ **الحجة الثانية**: أن كل متحيز مركب ـ أنها مبنية على كون المتحيّز منقسمًا ـ أن الاشتراك الحاصل هو مطلق التحيز لا تحيز متعين ـ أن المشاركة الحاصلة هي عين المخالفة التي أفضت إلى التعين ـ لا مانع يمنع أن يكون التعين صفة لنفس التحيز ـ **الحجة الثالثة**: لو كان متحيزًا لكان متناهيًا، وكل متناه ممكن ـ أنه مبني على ما هو متحيز في داخل العالم ـ بطلان قول إن كل متناه ممكن ـ أن مقدار الله إن ثبت فهو واجب، وبابه باب الصفات ـ أن

زيادة المقدار ونقصانه تبع للحيز الذي للشيء ـ **الحجة الرابعة**: لو كان مختصًا بالحيّز والجهة لافتقر إليهما ـ أن هذا لا يصح إلا أن يكون الحيز وجوديًا والتحيز واجبًا ـ اعتراض الرازي على جواز التحيز ـ أن الحجة لا تتم ما لم يثبت أن الحصول في الحيز ثبوتي ـ الضابط في القول بالافتقار إلى الغير ـ **الحجة الخامسة**: لو كان متحيزًا لكان متناهيًا أو غير متناه ـ **الحجة السادسة**: أن الأحياز إما أن تكون متساوية في الماهية أم لا ـ بيان أنه ليس ثمة جهات وراء العالم ـ أن القول بتعدد الأحياز والجهات يحتاج إلى دليل ـ أن تساوي الأحياز لا يعني عدم وجود المخصص لاختيار أحدها ـ أن تباين الأشياء بالعدد والماهية لا يوجب كونها وجودية ـ أن التباين بين اليمين واليسار وقع بالإضافة ـ نقل ابن تيمية عن الرازي والرد عليه ـ **الحجة السابعة**: أن العالم كرة، والفوق للبعض تحت لآخرين ـ قصور خيال الرازي في فهم المسألة ـ أن العرب يستدلون على الفوقية بالحس لا بالنظر والاستدلال ـ ذكر حجة أوردها الجويني واستحسنها ـ أنه لا ينبغي طرد العلل ما لم يثبت الاشتراك.

الفصل الخامس: الرد على حجج المتكلمين في التجسيم والتركيب

الحجة الأولى: كل مركب مفتقر إلى حيزه ـ أن المركب يفتقر إلى نوع الحيز لا إلى حيز بعينه ـ أن الافتقار إلى الشيء اللازم هو افتقار إلى النفس ـ **الحجة الثانية**: لو كان جسمًا لجاز عليه التفرق والتمزق ـ أن الحجة مبنية على أصلين فاسدين ـ أنه لا تركيب تفرضه مغايرة اليمين لليسار ـ أن إيجاب التمزق والتفرق دعوى مبنية على الخيال ـ **الحجة الثالثة**: أن الموصوف بالإلٰهية هو جزء بعينه أو مجموع الأجزاء ـ بيان فساد الحجة وبنائها على فكرة الجوهر الفرد ـ أن ما يتّصف به الجسم من الصفات لا يتصف بها بعض أجزائه ـ بين التركيب الجائز والتركيب الواجب ـ مثال واقعي على التركيب الواجب ـ **الحجة الرابعة**: لو كان يشار إليه بالحس لكان منقسمًا ـ أن الحجة مبنية على أصل فاسد ومقدمة فاسدة ـ أنه لا تقبل دعوى الانقسام إلا بعد ثبوته ـ أن الإنقسام موجب للتركيب لا بنفسه بل بجعل الله ـ أن الأصل في القابل للانقسام أن يكون منقسمًا بالفعل أو بالقوة ـ أنه ليس كل ما يشار إليه بالحسّ يستوجب ذلك المعنى فيه ـ **الحجة الخامسة**: لو كان جسمًا فالحركة إما جائزة عليه أو لا ـ ما يمنع من كون الأجرام آلهة ـ أن المتحيز الواجب هو الذي لا يخلو من الحركة والسكون ـ أن المتكلمة قالوا بأن السكون عرض وجودي من باب الالتزام ـ الأدلة على كون السكون عدميًا لا وجوديًا ـ سبب وصف الرازي للعدم بالوجود ـ **الحجة السادسة**: أن الله إما مماس للعرش أو مباين له ـ ذكر حجة عجيبة للرازي ووجه فساد منطق الحجة ـ لا ينبغي الطرد ما لم يثبت

الاشتراك في المفاهيم ـ شبهة أن الكمال والنقص من جنس قياس الغائب على الشاهد ـ سبب وقوع المتكلمة في كل هذا الخلط والتخبط في الاستدلال ـ سبب تكثير الرازي للحجج العقلية المثبتة لمذهبه ـ استناد الرازي في أكثر أدلته على أن الحيز والجهة من الوجوديات ـ أن عامة ما ارتكز عليه المتكلمة يرجع إلى أصول فاسدة في نفسها ـ خلطهم بين الوجودي والعدمي ـ خلطهم بين أحكام العقل وأحكام الخيال ـ خلطهم بين الوجود الخارجي العيني والوجود الاعتباري الذهني ـ إعمالهم لقياس الغائب على الشاهد ـ خلط الرازي بين الجهة والحيز.

الفصل السادس: مذاهب المتكلمين على ضوء العلم الحديث

بطلان العلم الحديث لنظرية الجوهر الفرد ـ سبب إنشاء فلاسفة اليونان للنظرية الذرية ـ بطلان العلم الحديث لقاعدة تماثل الجواهر ـ النظرية الذرية عند دالتون ـ أن العلم الحديث أثبت خطأ فرضيات دالتون حول الذرات ـ أن المادة المظلمة في الكون تبطل قاعدة تماثل الأجسام ـ أن تعريف الجسم مبني على فضاء ثلاثي الأبعاد ـ أن المتكلمة لم يتصوروا الجسم الرباعي الأبعاد ـ أمثلة على فساد تصور الحس والمشاهدة ـ أن البديهيات الهندسية تنكسر في الهندسة اللا مستوية ـ أن العلم الحديث يبطل مذهب المتكلمة في الألوان ـ سبب خلط المتكلمة في مباحث الطبيعيات.

الباب الثالث: نقض علم الكلام

الفصل الأول: في الدليل العقلي

سبب قول المتكلمة بالدليل العقلي ـ تعريف الدليل العقلي ـ أن العقل اسم كلي لا يوجد إلا في الذهن ـ أن نسبة الدليل العقلي لعقل فرد معين غير متعينة ـ أن محل النزاع ليس في وجود الدليل العقلي بل في اعتباره ـ أن إعمال العقل في مقام الشرعيات يثير كثيرًا من الإشكالات ـ **الإشكال الأول**: أنه لو صح كونه حاكمًا على النقل لوجب إتقانه وضبطه ـ **الإشكال الثاني**: أن الأدلة العقلية تتنازع فيما بينها ـ أن الشرع لم يحدد آلية لترجيح الأدلة العقلية ـ **الإشكال الثالث**: أن الخلاف في الدليل العقلي يؤدي إلى اختلاف الشرع ـ **الإشكال الرابع**: أن اتباع العقل للدليل العقلي للغير يناقض كونه عقليًا ـ **الإشكال الخامس**: في من توصّل إلى استدلال خاطئ بعقله وهو يعتقد صحته ـ **الإشكال السادس**: أن الدليل العقلي قد تكون دلالته ظنية لا قطعية ـ أن العامل في الأدلة العقلية غير مسلّم بقضاء الله ورسوله ـ الفرق بين الدليل والبرهان ـ وجه الحاجة إلى العقل ـ كلام المتكلمة في قيمة الدليل العقلي

وعلم الكلام ـ أن الله لم يكلفنا بالاستدلال العقلي في معرفة أصول الدين ـ أن الدين نزل لكافة الناس لا لحفنة من العقلاء ـ فرق بين أن يصادم النقل أحكام العقل أو يصادم أحكام الفطرة ـ الفرق بين مخالفة البداهة وبين الخروج عن البداهة ـ ما خالف أحكام العقل أو أحكام الفطرة ـ أن المتكلمة هم الفرقة الوحيدة التي زعمت تعارض النصوص مع العقول ـ تعريف الرازي للقضية البديهية ـ حجج الرازي في دفع دعوى البداهة عن بعض القضايا ـ أن العجز عن بيان صحة الشيء بمجرد تصوّره دليل على عدم بداهته ـ بين دعوى البداهة ودعوى الدلالة ـ الفرق بين الأدلة الرياضية والأدلة الفلسفية المنطقية ـ أن القول بتقديم القطعي على الظني كذبة من كذبات المتكلمة ـ تناقض الرازي في اعتبار العقلاء.

الفصل الثاني: طرائق الاستدلال

أقسام العلم ـ أن النظر في الأشباه والقرائن هو أصل كل علم ـ مفهوم القياس ـ قياس الشمول وقياس التمثيل ـ قياس الغائب على الشاهد ـ الفرق بين قياس المناطقة وقياس الأصوليين ـ أن الفلاسفة اعتقدوا أن قياس التمثيل يفيد الظن ـ تفصيل ابن تيمية في قياس التمثيل، والتعليق عليه ـ مثال على بطلان التفصيل في التمثيل ـ أن قياس الشمول يفيد الظن أيضًا ـ أنواع الاستقراء ـ العلاقة بين الاستقراء والقياس.

الفصل الثالث: قياس الغائب على الشاهد عند المتكلمين

إعمال الاستدلال بالغائب على الشاهد في الغيبيات ـ تناقض المتكلمة في القياس والمثلية ـ بطلان نفي تحيّز الله بالاستقراء ـ أن إدراج الله تحت اسم كلي يفسد القياس ـ شبهة عن التماثل والتشابه وردّها ـ ما يسمى بقياس الأولى ـ شواهد على صحة القياس ـ كلام الآمدي في قياس الأولى ـ استعمال المتكلمة لقياس الغائب على الشاهد ـ تناقض المعتزلة والأشاعرة في استعماله بحسب المسألة ـ أن المعتزلة نفوا جامع العلة في الصفات والأشاعرة نفوه في الأفعال ـ كلام الاسفراييني في القياس والتعليق عليه ـ إعمال القاضي عبد الجبار القياس في الاسم دون الصفة ـ النزاع بين المتكلمين على صفة الحياة ـ النزاع بينهم على صفة القدرة من الحي ـ إعمال الأشعري والباقلاني القياس في صفة العلم ـ اعتراض القاضي عبد الجبار على قياس الباقلاني ـ إلزام المعتزلة والأشاعرة لبعضهم بصحة قياس المجسمة ـ تناقض الأشاعرة في نفيهم للعلل الكونية وإثباتهم للعلل الأصولية ـ اضطراب الأشاعرة في تعريف العلة ـ رد الباقلاني على قياس المجسمة، والتعليق عليه ـ حجة المجسمة في هذا الباب ـ حجة الأشعري في صفة الكلام يناقض كلام الأشاعرة في

التحيز ـ اعتراض القاضي عبد الجبار على كلام الأشعري ـ تناقض كلام القاضي مع نفسه في صفة القدرة ـ رجوع الجويني عن القول بالقياس ـ اعتماد الجويني والغزالي على قياس الشمول دون غيره ـ اعتراض الغزالي على قياس المجسمة والتعليق عليه ـ أن الاشتراك في الأسماء لا يوجب الاشتراك في المسميات ـ تشدد الآمدي في قياس الغائب على الشاهد ـ أن الجويني لا يعتبر الجواز والوجود مؤثرًا في طرد العلة ـ انتقاد الآمدي للاستقراء ـ استعمالهم القياس في إثبات حصول الرؤية لله ـ أنه لا دليل على حصر التقسيم بالحدوث والوجود ـ أن ما لم يكن متحيزًا لا تقبل العين رؤيته ـ أن ردّ الرازي على الشبهة هو عين ردنا في مسألة التحيز ـ خطأ المتكلمة في إعمال المنطق الأرسطي ـ فساد منطق أرسطو في مباحث الحدّ والتصور ـ أن الغرض من الحدّ تمييز المحدود عن غيره لا كشف ماهيته ـ الفرق بين المنطق اليوناني والمنطق الرياضي ـ الفرق بين أصول الفقه وأصول الدين ـ أن المتكلمة هم من أدخلوا المنطق في الأصول ـ أن بعض المسائل من نتاج خلط المنطق بالأصول ـ الفرق بين المباحث الأصولية والمباحث المنطقية.

الفصل الرابع: عن فساد منهاج المتكلمين

الوجه الأول: تمسكهم بحجج جدلية غير تامة ـ استعمال المتكلمة طريقة دعوى استحالة دعوى الخصوم ـ خلط الغزالي في مفهوم الما لا نهاية ـ **الوجه الثاني**: تلاعبهم في الاستدلال ـ مثال على صناعة البرهان عند القاضي عبد الجبار المعتزلي ـ الرد على حجة القاضي وبيان موضع التلاعب بها ـ شبهة من كلامهم في المسافة بين الله وعرشه ـ **الوجه الثالث**: وقوعهم في الدور ـ مثال على وقوع القاضي عبد الجبار في الدور ـ وقوع جمهور الأشاعرة في الدور في إثبات وجود الصانع ـ مثال على وقوع الرازي في الدور ـ **الوجه الرابع**: ذكر مقدمة إلزامية لا يسلّم بها الخصم ـ أمثلة على التخبط في ذكر المقدمات الإلزامية ـ مثال على تخبط القاضي عبد الجبار في نفي صفة الرؤية ـ **الوجه الخامس**: خلطهم في إيراد التعريف ـ مثال على خلط القاضي عبد الجبار في تعريف الجسم ـ مثال على خلط الجويني في تعريف العالم ـ حجة بشر المريسي على الكناني في خلق القرآن ـ **الوجه السادس**: تناقضهم في الحجاج ـ مثال على تناقض الأشاعرة في مرجعيتهم ـ أن الرازي من أكثر المتكلمين وقوعًا في الخلط والتناقض ـ مثال على تخبط الرازي في حكاية اللون ـ مثال على تخبط الرازي في مسألة تخطئة الشافعي ـ مثال على تخبط الرازي في مسألة حكم السحر ـ إلزام الرازي بالقول بفناء الجنة والنار ـ نقد الآمدي لأدلة المتكلمين في نفي الجهة ـ عجز الرازي عن مجاراة دليل المتكلمين في الرؤية ـ ذكر أمثلة على إقرار الرازي بحيرته ـ سبب عجز المتكلمة أمام شبهات الفلاسفة ـ

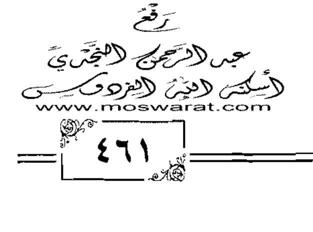
حقيقة علم الكلام ـ بعض أمثلة مما التزمه المتكلمة دون أن يدلهم الدليل عليه ـ اضطرار المتكلمة إلى إحالة تجرد الجوهر عن أعراضه ـ أمثلة على إقرارهم بالتزامهم الدعاوى التزامًا ـ سبب التهاوي أمام الفلاسفة في الأصول.

الفصل الخامس: بين الفلاسفة والمتكلمين

أن علم الكلام مقتبس من الفلسفة اليونانية ـ أن أكثر مادة الحجج مستمدة من الفلاسفة ـ أن الأشاعرة كانوا عالة على المعتزلة في هذا الشأن ـ أن أول من تكلم في الجوهر الفرد في الإسلام هو العلاف ـ استقاء المتكلمة كلمتي «هو» و«وجود» من الفرس ـ قول الفلاسفة وإخوان الصفا في المكان ـ تأثر الرازي بابن سينا ـ ما يدل على استقلال أصولهم عن أصول الإسلام ـ عن نسبة علم الكلام للإسلام ـ القضية الرئيسية التي شغلت بال الفلاسفة ـ دليل الحركة عند الفلاسفة ـ سبب نشوء نظرية الفيض ـ مذهب المعتزلة في صدور العالم ـ سبب الاختلاف الناشئ بين المعتزلة والفلاسفة الإسلاميين ـ نظرية الإلٰه وصدور العالم عند أفلوطين ـ أن نظرية المعدوم للمعتزلة للتوفيق بين الواحد والكثير ـ في الماهية والوجود ـ الصفات عند المعتزلة والأشاعرة ـ أول من ذكر دليل حدوث العالم ـ أهمية الجوهر الفرد عند المتكلمين ـ عن تناقضات آثار الجوهر الفرد عند المتكلمة ـ ما تفرع عن مسألة وحدة القديم ـ نزاع الفلاسفة والمتكلمين في صدور المتعدد عن الواحد ـ نزاع الفلاسفة والمتكلمين في مسألة حدوث العالم ـ نقد ابن رشد لدليل حدوث العالم ـ دليل الحركة والسكون ـ اضطرارهم للقول بوجودية السكون ـ دليل العلة التامة عند الفلاسفة اضطراب المتكلمة في الجواب عن شبهة العلة التامة ـ أن قول الأشاعرة يفضي إلى القول إن الله فاعل بالإيجاب ـ طريقة الفلاسفة والمتكلمة في المؤثر التام وأثره ـ أن الفلاسفة لا يسلمون بانحصار القسمة في الجوهر والعرض ـ عن إمكان نفس صفة الإمكان ـ أن بطلان دليل الحدوث لا يدل على قدم الأجسام ـ سبب قول الأشاعرة بعدم بقاء الأعراض زمانين ـ تأثر الرازي بالفلاسفة ـ المحالات الأربعة التي ذكرها الجويني في حدوث العالم ـ إدراك المتكلمة لضعف دليل الحدوث ـ أن العلم الحديث يؤيد عدم تماثل الأجسام ـ أن المتكلمة لم يعرفوا الله حقًّا ـ ذكر دليل الجواز للجويني ـ إشكال في دليل الجواز ـ عن دليل التناهي ليحيى النحوي ـ فساد التقسيم بالممكن والواجب ـ قولهم أن الماهية لا موجودة ولا معدومة ـ أن القول بالإيجاد من عدم أولى من القول بالإمكان ـ تناقض الأشاعرة بالجمع بين الأصول والقول بحدوث العالم ـ سبب استطالة الفلاسفة على المتكلمة ـ عدم دقة الغزالي في النقل عن الفلاسفة ـ تمام عبارة الفلاسفة وحقيقة قولهم في الحادث الصادر عن القديم ـ ما ورد عن يحيى النحوي وردوده على الفلاسفة ـ أن الغزالي كان عالة على

يحيى النحوي في مادة كتابه ـ أن خير الأدلة ما كان بسيطًا وقائمًا على الحس وله أصل شرعي ـ ذكر ما نسميه بدليل الصلاح على حدوث العالم ـ شواهد قرآنية على دليل الصلاح ـ ميزة الدليل أنه موافق لأحكام الفطرة ويثبت وجود الصانع بمباشرة النظر إلى المحسوسات ـ لو التزم المتكلمة طريقة القرآن لما تمكن الفلاسفة منهم ـ ما يتبع القول بقدم العالم من الشر والفساد ـ فساد زعم المتكلمة أن الغاية من كلامهم الدفاع عن الدين ـ لا وجود لما يسمى بالفلسفة الإسلامية ـ لا يحسن تسمية علم الكلام بالعلم ـ تأثر الجهمية والمعتزلة بالفلسفة ـ فرية دعوى الدفاع عن الدين التي أطلقها المتكلمة ـ وهم البيهقي في سبب تحذير السلف من الكلام ـ أن العلم الذي يُتوصل به إلى معرفة الله وصفاته ليس علمًا شرعيًّا ـ استقلال علم الكلام بالتوجيه عن الشرع ـ علم الكلام في عهد الأشاعرة ـ من كلام الرازي ما يدل على فلسفيته ـ أن وظيفة الكلام عند المتكلم كانت في تقرير معتقداته هو.

❁ ❁ ❁



الفهرس الإجمالي

الموضوع — الصفحة

المقدمة ٥

توطئة ٧

الباب الأول:

عن الأصول الكلامية

الفصل الأول: في الأحياز والجهات ١١

الفصل الثاني: في الجواهر والأعراض ٤٢

الفصل الثالث: في الحوادث ٩٢

الباب الثاني:

فساد حجج المتكلمين في نفي العلوّ لله

الفصل الأول: مقدمة في بيان العلم وكيفية حصوله ١٤١

الفصل الثاني: علو الله بين الضرورة والنظر ١٥١

الفصل الثالث: عن مسألة رؤية الله ١٨٨

الفصل الرابع: الرد على حجج المتكلمين في العلو والتحيز ٢١٨

الفصل الخامس: الرد على حجج المتكلمين في التجسيم والتركيب ٢٥٠

الفصل السادس: مذاهب المتكلمين على ضوء العلم الحديث ٢٧٧

الباب الثالث:

نقض علم الكلام

الفصل الأول: في الدليل العقلي ٢٩٣

الموضوع | الصفحة

الفصل الثاني: طرائق الاستدلال ٣١٤
الفصل الثالث: قياس الغائب على الشاهد عند المتكلمين ٣٢٣
الفصل الرابع: عن فساد منهاج المتكلمين ٣٥٩
الفصل الخامس: بين الفلاسفة والمتكلمين ٣٩١
المحتوى التفصيلي للمواضيع ٤٤٩
الفهارس ٤٦١



رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



من نبض الكتاب

مبحث صفات الله الذاتية وما يتفرّع عنه من مسائل كعلوّ الله في السماء فوق المخلوقات واستوائه وشبهات الجسمية والتركيب، تعدّ من أكثر المباحث الشائكة في العقيدة وفي تاريخ الفكر الإسلامي، ومن أعمقها غوراً وأصعبها مدركاً. وقد نشأت مدارس ومذاهب من جراء تلك المسائل التي امتزجت فيها العقيدة مع الفلسفة والكلام، ونتج عنها نزاعات فكرية عميقة وشديدة الوغى بين المدرسة الكلامية الإسلامية ومدارس الفلسفة. وقد تصدّى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لأباطيل المدرستين الكلامية - والفلسفية وبيان تناقضاتهما، وشكّلت كتبه أسس ودعائم المدرسة الحديثية، حيث انتهج نهجها كل من - أتى من بعده من مشايخ أهل السنة والجماعة المنافحين عن العقيدة الصحيحة في وجه المدرسة الكلامية.

وهذا الكتاب يمثل استمراراً لنهج المدرسة الحديثية، إلا أنه امتاز عن غيره من المؤلفات في هذا الباب بمتانة الطرح وأصالته، إلى جانب استقلاليته وخروجه عن عباءة التقليد، ساعد في ذلك إتقان المؤلف لمباحث المنطق والفلسفة وتعمّقه فيها، مما أسهم في كشف أسرار النهج الكلامي وبيان زيفه.

ومن المعلوم أن المتكلمين الإسلاميين انتقدوا مذاهب الفلاسفة وطعنوا في مذهبهم وأصولهم، وصنفوا لأبي حامد الغزالي، وغيره الكثير من « تهافت الفلاسفة »: المصنفات الكثيرة في الردّ عليهم، ومنها كتاب الكتب. فأراد المؤلف من خلال اسم الكتاب أن يسقيهم من نفس الكأس التي أسقوها الفلاسفة، ليبين أن مذهبهم أكثر تهافتاً وأصولهم أكثر تناقضاً، حيث يكشف الجزء الأول من الكتاب عن تهافت مذهب المتكلمين وأصولهم الكلامية، وبطلان كافة حججهم العقلية على إنكار علوّ الله في السماء، ثم يكشف في الجزء الثاني منه عن تناقض منهجهم الكلامي ، والحديث عن منشأ علم الكلام وتاريخه وجذوره الفلسفية، ووجه الصراع بين المدرستين الفلسفية والكلامية، ويبين أن ما يسمّى بالفلسفة الإسلامية وعلم الكلام - وإن كانا قد تنازعا في الآراء إنما ينبعان من مشكاة واحدة، وأن كليهما خرج من رحم الفلسفة اليونانية. -فالكتاب يعدّ محاولة جريئة لتجديد الخطاب الفكري الإسلامي، ومساهمة بالغة في دعم آراء المدرسة الحديثية وتطوير أدوات الحجاج وآلياته. وبالتالي فهو يعدّ مرجعاً هاماً لطلاب العلم المهتمّين بدراسة العقيدة على منهج أهل السنة والجماعة، ولكافة الباحثين الخائضين في مضمار الفكر الإسلامي.



المملكة العربية السعودية | الرياض
ش السويدي العام | شرق النفق
الإدارة والمبيعات : 00966 567333417
البريد الإلكتروني: d.alhijaz@gmail.com